Мартин Бубер

Я и Ты



Мартин Бубер

Я и Ты



Библиотека философа



Мартин Бубер

Я и Ты



Москва «Высшая школа» · 1993

ББК 87.3
Б 90

Федеральная целевая программа
книгоиздания России

Перевод Ю. Терентьева, Н. Файнгольда

Под общей редакцией к.ф.н. *С.Я. Левит*
и проф. *П.С. Гуревича*

Рекомендовано Учебно-методическим управлением
Комитета по высшей школе Министерства науки, высшей школы
и технической политики Российской Федерации

В оформлении использованы работы Э. Барлаха

Бубер М.
Б 90 Я и Ты / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева, Н. Файнгольда, послесл. П.С. Гуревича. — М.: Высш. шк., 1993. — 175 с. (Б-ка философа.)

ISBN 5-06-002857-7

Мартин Бубер — известный иерусалимский философ, один из крупнейших мыслителей XX в. Центральная идея его философии — бытие как «диалог» между Богом и человеком, между человеком и миром — разворачивается в работе «Я и Ты». В книгу также включена работа «Проблема человека» — уникальная попытка воссоздать историю западноевропейской философско-антропологической мысли.

Б $\frac{0301030000(4309000000)—114}{001(01)—93}$ 16—93

ББК 87.3
1Ф

ISBN 5-06-002857-7

Я и Ты

Ich und Du



Я и Ты

Ich und Du



ЧАСТЬ I

Мнр для человека двойствен в соответствин с двойственностью основных слов, которые он может произносить. Основные слова суть не единичные слова, а словесные пары.

Одно основное слово — это пара ***Я—Ты***. Другое основное слово — пара ***Я****—Оно*; причем можно, не меняя этого основного слова, заменить в нем *Оно* на *Он* или *Она*.

Тем самым ***Я*** человека также двойственно.

Потому что ***Я*** основного слова ***Я—Ты*** другое, чем ***Я*** основного слова ***Я****—Оно*.

Основные слова не обозначают нечто существующее вне нх, но, будучи произнесены, онн порождают существование.

Основные слова произносят своим существом.

Если сказано ***Ты***, то вместе с этнм сказано ***Я*** пары ***Я—Ты***.

Если сказано *Оно*, то вместе с этнм сказано ***Я*** пары ***Я****—Оно*.

Основное слово ***Я—Ты*** можно сказать только всем своим существом.

Основное слово ***Я****—Оно* никогда нельзя сказать всем существом.

Не существует ***Я*** самого по себе, а только ***Я****—Оно*.

Когда человек говорнт ***Я***, он нмеет в виду одно нз этнх двух. То ***Я***, которое он имеет в виду, присутствует, когда он говорнт ***Я***. И когда он говорит *Ты* или *Оно*, снова прнсутствует ***Я*** одного или другого основного слова.

Перевод с издания: *Buber Martin.* Ich und Du. Köln, 1966.

Быть *Я* и произносить *Я* суть одно. Произносить *Я* и произносить одно из основных слов суть одно.

Кто произносит основное слово, тот входит в слово и пребывает в нем.

Жизнь человеческого существа протекает не только в мире переходных глаголов. Она не сводится целиком к деятельности, имеющей Нечто своим объектом.

Я воспринимаю Нечто. Я ощущаю Нечто. Я представляю себе Нечто. Я желаю чего-то. Я чувствую Нечто. Я мыслю Нечто. Жизнь человеческого существа не сводится ко всему этому и ему подобному.

На всем этом и подобно этому основывается царство *Оно*.

Царство *Ты* имеет другую основу.

Кто произносит *Ты*, не имеет никакого Нечто в качестве объекта. Ибо где есть Нечто, есть и другое Нечто; каждое *Оно* граничит с другими *Оно*. Там же, где произносится *Ты*, нет никакого Нечто. *Ты* безгранично.

Кто произносит *Ты*, не имеет никакого «Нечто», не имеет ничего. Но он вступает в отношение.

Говорят, что человек познает мир. Что это значит? Человек обследует поверхность вещей и знакомится с ними. Он добывает сведения об их структуре; он приобретает знания. Он узнает то, что присуще вещам.

Но не только знания открывают человеку мир.

Ибо они открывают ему лишь тот мир, который состоит из *Оно*, и *Оно*, и *Оно*, из *Он*, и *Он*, и *Она*, и *Она*, и *Оно*.

Я познаю Нечто.

Тут ничего не изменится, если к «внешним» присоединить «внутренние» знания — деление преходящее, продиктованное жаждой рода человеческого притупить жало таинства смерти. Внутренние вещи — как внешние вещи, вещи среди вещей!

Я познаю Нечто.

Тут ничего не изменится, если к «очевидным» присоединить «тайные» знания — в той самоуверенной мудрости, которая знает о вещах сокровенное, предназначенное для посвященных — обладателей ключа. О таинственность без тайны, о нагромождение сведений! *Оно*, *Оно*, *Оно*!

Познавая, человек остается непричастен миру. Потому что знания локализуются «в нем», а не между ним и миром.

Мир не сопричастен процессу познания. Он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела, ибо он никак этому не способствует, и с ним ничего не происходит.

Как опыт, мир принадлежит основному слову *Я—Оно*. Основное слово *Я—Ты* утверждает мир отношений.

Есть три таких сферы, в которых возникает мир отношений.

Первая: жизнь с природой. Здесь отношение — доречевое, пульсирующее во тьме. Создания отвечают нам встречным движением, но они не в состоянии нас достичь, и наше *Ты*, обращенное к ним, замирает на пороге языка.

Вторая: жизнь с людьми. Здесь отношение очевидно и принимает речевую форму. Мы можем давать и принимать *Ты*.

Третья: жизнь с духовными сущностями. Здесь отношение окутано облаком, но раскрывает себя — безмолвно, но порождает речь. Мы не слышим никакого «*Ты*», и все же чувствуем зов, и мы отвечаем — творя образы, думая, действуя; мы говорим основное слово своим существом, не в силах вымолвить *Ты* своими устами.

Но что же дает нам право приобщать к миру основного слова то, что лежит за пределами речи?

В каждой сфере, через все, обретающее для нас реальность Настоящего, видим мы кромку вечного *Ты*, в каждом улавливаем мы Его веяние, говоря с каждым *Ты*, мы говорим с вечным *Ты*.

Я рассматриваю дерево. Я могу воспринимать его как зрительный образ: колонна, вздымающаяся в шквале света, или зеленый взрыв, пронизанный кроткой серебристой голубизной.

Я могу ощущать его как движение: соки, бегущие по сосудам, льнущая и жаждущая сердцевина, сосущие корни, дыханье листьев, непрестанный обмен с землей и воздухом — и сам неуловимый рост дерева.

Я могу рассматривать его как экземпляр некоторого вида, в соответствии с его строением и образом жизни.

Я могу до такой степени отвлечься от его формы и от его состояния в настоящий момент, что буду осознавать его лишь как выражение закономерностей — закона, по которому непрерывно уравновешивается постоянное противоборство сил, и закона, по которому смешиваются и разъединяются вещества.

Я могу свести его к числу, к чисто числовой зависимости, тем самым и уничтожив, и увековечив его.

Во всем этом дерево остается лишь моим объектом, имеет свое место и свое время, свою природу и свое строение.

Но может случиться — для этого нужны и воля, и благодать, — что, рассматривая дерево, я буду вовлечен в отношение к нему. Тогда это дерево — уже больше не *Оно*. Власть исключительности захватила меня.

При этом мне нет нужды отказываться ни от какого из способов, которыми я рассматривал дерево. Чтобы видеть, мне не требуется закрывать глаза на что-либо. Нет никакого знания, которое мне следовало бы забыть. Напротив того, все: образ и движение, вид и экземпляр, закон и число — все нераздельно объединяется здесь.

Здесь все, что присуще дереву, его форма и его механика, его краски и его химия, его беседа с элементами и его беседа со светилами — все это в единстве целого.

Дерево — не впечатление, не игра моей фантазии, не источник настроения — оно телесно противостоит мне и имеет со мной дело, как я с ним, только по-другому.

Не пытайтесь выхолостить смысл отношения: отношение есть взаимность.

Так что же — оно, дерево, имеет сознание, подобное нашему? Этого я не знаю. Но не пытаетесь ли вы снова — думая, что это вам удастся, — разложить на части неделимое? Мне противостоит не душа дерева и не дриада, а само дерево.

Если я обращен к человеку, как к своему *Ты*, если я говорю ему основное слово *Я—Ты*, то он не вещь среди вещей и не состоит из вещей.

Он уже не есть *Он* или *Она*, отграниченный от других *Он* и *Она*; он не есть точка, отнесенная к пространственно-временной сетке мира, и не структура, которую можно изучить и описать — непрочное объединение обозначенных словами свойств. Нет: лишенный всяких соседств и соединительных нитей, он есть *Ты* и заполняет собою небосвод. Не то чтобы не было ничего другого, кроме него, но все другое живет в его свете.

Как мелодия не есть совокупность звуков, стихотворение — совокупность слов и статуя — совокупность линий; но надо раздирать на куски, чтобы из единого сделать множественное, — так и с человеком, которому я говорю *Ты*. Я могу извлечь из него цвет его волос, или окраску его речи, или оттенок его доброты, — мне придется делать это вновь и вновь; но вот я сделал это — и он уже больше не *Ты*.

И как молитва не совершается во времени, но время течет в молитве, жертвоприношение не совершается в пространстве, но пространство пребывает в жертве — а кто обращает отношение, тот уничтожает реальность, — так и я нахожу человека, которому говорю *Ты*, в каком-либо однажды и где-то. Я могу соотнести его с временем и местом — и мне придется делать это вновь и вновь, но уже не с моим *Ты*, а с некоторым *Он* или *Она*.

Пока распростерт надо мной небосвод *Ты*, ветры причинности сворачиваются клубком у моих ног, и колесо судьбы останавливается.

Человека, которому я говорю *Ты*, я не познаю. Но я нахожусь в отношении к нему, в святом основном слове. И только выйдя из этого отношения, я буду снова познавать его. Знание есть отдаление *Ты*.

Отношение может существовать и в том случае, если человек, которому я говорю *Ты*, не слышит этого, поглощенный познанием.

Ибо *Ты* больше, чем знает *Оно*. *Ты* совершает больше и претерпевает больше, чем знает *Оно*. Сюда не проникает никакая ложь: здесь — колыбель Подлинной Жизни.

Вот вечный источник искусства: к человеку подступает образ и хочет через него воплотиться, сделаться произведением. Не порождение его души, но видение, подступающее к ней и требующее от нее творческого воздействия. Оно ждет от человека сущностного акта: совершит он его, скажет своим существом основное слово явившемуся образу — и хлынет творящая сила, и родится произведение.

Жертва и риск заключены в этом акте. Жертва: бесконечность возможностей, приносимых на алтарь образа; все, что в этот миг проносится, играя, через поле зрения, нужно полностью отбросить, ничто из этого не должно проникнуть в произведение; так велика исключительность предстающего передо мной. Риск: основное слово может быть сказано лишь всем существом; кто отдает себя этому, не смеет ничего утаить; творение не потерпит (как дерево или человек), чтобы я ускользнул отдохнуть в мире *Оно*; творение властвует надо мной, и если я не служу ему, как должно, оно разрушается — или разрушает меня.

Образ, который выступает мне навстречу, я не могу ни познавать, ни описывать; я могу его только воплотить. И все же я вижу его — сверкающий в лучах предстающего передо мной, яснее всей ясности познанного мира. Не как вещь среди «внутренних» вещей, не как «плод воображения», но как Настоящее. Если проверить предметность образа, окажется, что «здесь» его вовсе нет; но чье присутствие в настоящем может быть подлиннее? И отношение, в котором я нахожусь к нему, — истинное отношение: он действует на меня, и я действую на него.

Создавать — значит черпать, изобретать — значит обретать, выражать — значит обнаруживать. Воплощая, я раскрываю. Я перевожу образ в мир *Оно*. Созданное произведение есть вещь среди вещей, которую можно познавать и описывать как сумму свойств. Но время от времени оно может представать перед восприимчивым зрителем, являя ему всю полноту воплощенного в нем образа.

— Что же узнают о *Ты*?

— Да ничего. Ибо его не изучают.

— Что же знают о *Ты*?

— Только все. Потому что никаких частностей о нем больше не знают.

Ты встречает меня через благодать — его нельзя обрести в поиске. Но когда я говорю ему основное слово, это есть акт моей сущности, акт, которым осуществляется мое бытие.

Ты встречает меня. Но я вступаю в непосредственное отношение с ним. Следовательно, отношение — это значит одно-

временно быть избранным и избирать, оно одновременно страдательно и активно. Ведь сущностный акт связан с прекращением всех частных действий, а значит, и всех — лишь их ограниченностью обусловленных — ощущений действия и потому неизбежно имеет оттенок страдательности.

Основное слово *Я—Ты* может быть сказано лишь всем существом. Сосредоточение и слияние воедино всего существа не может осуществиться ни через меня, ни помимо меня. Я становлюсь собой лишь через мое отношение к *Ты*; становясь *Я*, я говорю *Ты*.

Всякая подлинная жизнь есть встреча.

Отношение к *Ты* непосредственно. Никакая абстракция, никакое знание и никакая фантазия не стоят между *Я* и *Ты*. Сама память преображается, устремляясь от частностей к полноте целого. Никакая цель, никакое вожделение и никакое предчувствие не стоят между *Я* и *Ты*. Само желание преображается, устремляясь из своей мечты в явленность. Всякое средство есть препятствие. Лишь там, где все средства рассыпались в прах, происходит встреча.

Перед лицом непосредственности отношения все опосредованное теряет свое значение. Неважно также, превратилось ли уже мое *Ты* в *Оно* для других *Я* («объект всеобщего опыта») или только может — через самосвершение моего сущностного акта — стать им. Ибо подлинная граница, разумеется зыбкая и колеблющаяся, проходит не между знанием и незнанием, не между данным и неданным, не между миром бытия и миром ценностей — нет. *Ты* и *Оно* — между Настоящим и объектом.

Настоящее — не та точка, которая лишь обозначает отмечаемое каждый раз в мыслях окончание «протекшего» времени, видимость зафиксированного конца, а подлинное, наполненное настоящее — существует лишь тогда, когда осуществляются присутствие, встреча, отношение. Только через присутствие *Ты* возникает настоящее.

Я основного слова *Я—Оно*, т. е. *Я*, к которому не обращено никакое *Ты*, но которое окружено множеством «содержаний», вовсе не имеет настоящего — только прошедшее. Другими словами, поскольку человек удовлетворен вещами, которые он познает и использует, постольку он живет в прошлом, и его мгновение лишено присутствия. У него нет ничего, кроме объектов; но объекты принадлежат прошедшему.

Настоящее не мимолетно, не преходяще: оно присутствует и длится. Объект же не есть длительность, он есть застой и прекращение, оцепенелость и оторванность, отсутствие отношения и бытия в настоящем.

Сущности переживаются в настоящем, объектности — в прошедшем времени.

Эта фундаментальная двойственность не снимается обращением к «миру идей», как к чему-то третьему, стоящему над противопоставлением. Ибо я говорю не о чем ином, как о реальном человеке, о тебе и обо мне, о нашей жизни и о нашем мире, а не о *Я* вообще и не о бытии вообще. А для реального человека подлинная граница пересекает и мир идей.

Конечно, многие из тех, кто в мире вещей довольствуется их познанием и использованием, соорудили себе из идей пристройку (или надстройку), где они находят убежище и успокоение от надвигающейся на них пустоты. На пороге убежища такой человек сбрасывает одежды заурядной повседневности, облачается в чистый лен и наслаждается созерцанием первичного бытия или необходимого бытия, к которому его жизнь совершенно не причастна. Впрочем, пропагандирование подобного отношения к миру может приносить ему пользу.

Но человечество как *Оно*, воображаемое, постулируемое и пропагандируемое таким человеком, не имеет ничего общего с тем живым человечеством, которому человек говорит *Ты*. Самый благородный вымысел есть фетиш, самое возвышенное, но надуманное чувство греховно. Идеи столь же мало витают над нашими головами, как и обитают в них: они бродят среди нас и поступают к нам; достоин сожаления тот, кто оставляет непроизнесенным основное слово; но презрения заслуживает тот, кто, обращаясь к этим идеям, произносит вместо него понятие или пароль, как будто это их имя!

Что непосредственное отношение включает в себя воздействие на противостоящее мне в одном из трех примеров очевидно: сущностный акт искусства определяет процесс, в котором образ становится произведением. Предстающее передо мной воплощается через встречу, через нее оно входит в мир вещей, чтобы стать там нескончаемо действенным, вновь и вновь становиться *Оно*, но вновь и вновь опять становиться Ты, одаряя счастьем и вдохновением. Оно «воплощено»; его плоть выходит из потока непространственного и невременного настоящего на берег объективного существования.

Не столь ясно, в чем состоит воздействие в отношении с *Ты*-человеком. Сущностный акт, который утверждает здесь непосредственность, обычно рассматривают как чувство и потому неверно понимают. Чувства сопровождают метафизический и метапсихический факт любви, но не составляют его; и эти сопровождающие чувства могут быть самыми разными. Чувство Иисуса к бесноватому отличается от его чувства к любимому ученику; но любовь — одна[1]. Чувства «испытывают», любовь

случается. Чувства обитают в человеке, человек же обитает в своей любви. Это ие метафора, а действительиость: любовь не прилепляется к *Я* так, чтобы *Ты* было для иее лишь содержанием, лишь объектом; она возиикает между *Я* и *Ты*. Кто не знает этого, ие знает самим существом своим, — не знает любви, хотя он и может принимать за нее те чувства, которые он испытывает, которыми иаслаждается и которые выражает. Любовь охватывает своим воздействием весь мир. Кто пребывает в ней и смотрит сквозь нее, для того люди освобождаются от пут своей суеты; хорошие и дурные, один за другим приобретают они реальиость и стаиовятся для него *Ты*, т. е. освобождеиным, выделенным, единственным и противостоящим; чудесным образом возникает время от времени исключительность — и вот он может действовать, может помогать, исцелять, воспитывать, возвышать, спасать. Любовь есть ответствеииость *Я* за *Ты*: здесь есть то, что невозможно ии в каком чувстве — равенство всех любящих, от самого малого до величайшего и от того храиимого благословеинем человека, чья жизнь замыкается в жизни единственного любимого существа, до того, кто всю жизнь пригвожден к кресту мира, у кого достало сил и отваги для иепомерного — любить всех людей.

Пусть остается в тайне смысл воздействия в третьем примере — созерцаемой иами твари. Верь в простую магию жизни, в служение во Вселенной — и тебе откроется смысл этого ожидания, этого выглядывания, этой «вытянутости шеи» тварей. Всякое слово искажает — ио взгляии: вокруг тебя живут существа, и к какому бы из них ты ии приблизился, ты всегда прикоснешься к сущности.

Отношеиие есть взаимность. Мое *Ты* воздействует иа меия, как я воздействую на иего. Наши учеиики воспитывают нас, иаши произведения создают нас. «Дурной» человек, если его коснулось святое основное слово, превращается в дарующего откровение. Как воспитывают нас дети, как воспитывают животиые! Мы живем, иепостижимым образом включеиные в поток вселеиской взаимности.

Ты говоришь о любви, как если бы это было едииственное отиошеиие между людьми; ио, по правде говоря, можешь ли ты даже ссылаться на иее, как иа пример, если на свете есть еще и ненависть?

Пока любовь «слепа», т. е. пока она ие видит существа, иа которое иаправлена, в его целостности, она еще ие прииадлежит по-иастоящему основному слову отношеиия. Неиависть по природе своей слепа; лишь часть существа можно иенавидеть. Кто видит существо в целом и выиужден его отвергнуть, тот уже не в царстве иенависти, а во власти человеческого несовершенства, ограиичивающего способность говорить *Ты*. Он ие способен сказать предстоящему перед ним другому человеку основиое слово, всегда

заключающее в себе утверждение бытия того, к кому оно обращено, и поэтому вынужден отвергнуть либо другого, либо себя. У этой преграды вступающий в отношение осознает свою подвластность взаимосвязи с партнером, и лишь одновременно с этим исчезает преграда.

Все же непосредственно ненавидящий ближе к отношению, чем тот, кто лишен любви и ненависти.

Но вот в чем состоит возвышенная печаль нашего жребия: каждое *Ты* в нашем мире обречено превратиться в *Оно*. Столь исключительным было присутствие *Ты* в непосредственном отношении; но как только отношение исчерпает себя или в него проникнет средство, *Ты* становится объектом среди объектов — пусть важнейшим, но все же одним из них, имеющим меру и границы. В творчестве реализация в одном смысле означает утрату реальности в другом. Подлинное созерцание кратковременно; жизнь в природе, только что раскрывшаяся передо мной в таинстве взаимодействия, теперь снова может быть описываема, расчленяема, классифицируема — как точка пересечения множества разнообразных законов. И сама любовь не может сохраниться в непосредственном отношении; она длится, но в чередовании актуальности и латентности. Человек, который только что еще был единственным и лишенным свойств, который не был в наличии — только присутствовал, которого нельзя было познавать, но можно было коснуться, — этот человек теперь снова стал *Он* или *Она* — суммой качеств, количеством в конкретном образе. Теперь я снова могу извлечь из него цвет его волос, окраску его речи, оттенок его доброты; но пока я это могу, он уже не мое *Ты* и еще не стал им снова.

Каждое *Ты* в мире по сути своей обречено стать вещью или, во всяком случае, вновь и вновь погружаться в вещность. На языке объективном можно было бы сказать, что каждая вещь в мире может до или после своего овеществления являться какому-либо *Я* в качестве его *Ты*. Но объективный язык ухватывает лишь краешек подлинной жизни.

Оно — куколка, *Ты* — бабочка. Только не всегда это состояния, которые четко отделены одно от другого: часто это одно, в глубокой двойственности запутанное событие.

В начале было отношение. Возьмите язык «дикарей», т. е. тех народов, чей мир еще беден объектами и чья жизнь строится в тесном кругу действий, насыщенных присутствием. Ядра их языка — слова-предложения, первичные дограмматические конструкции, из расщепления которых возникает все многообразие грамматических форм, — чаще всего выражают цельность отношения. Мы говорим: «Очень далеко»; зулус скажет вместо этого слово-предложение, которое значит: «Там, где кто-то кричит: "Ой,

мама, я пропал"», а житель Огненной Земли посрамит нашу аналитическую премудрость семисложным словом, точный смысл которого — «глядят друг на друга, каждый ожидая, что другой вызовется сделать то, чего оба хотят, но не могут сделать». Здесь в целостности отношения нерасчлененно присутствуют и лица — будущие существительные и местоимения; они пока лишь намечены и не обладают полной самостоятельностью. Смысл речи составляют не эти продукты анализа и размышления, а подлинное первичное единство, переживаемое отношение.

При встрече мы приветствуем человека, желая ему благополучия, уверяя его в своей преданности или поручая его Богу. Но как мало непосредственности в этих стершихся формулах (улавливается ли хоть что-нибудь в «Хайль!» от первоначального наделения властью?) в сравнении с не теряющим свежести телесным приветствием кафров: «Я тебя вижу!» или с его забавным и возвышенным американским вариантом: «Услышь мой запах!».

Можно предположить, что понятия и связи, да и сами представления о лицах и вещах, выделились из представлений о таких событиях и состояниях, которые имели характер отношений. Стихийные впечатления и волнения, пробуждающие дух «первобытного человека», вызываются событиями-отношениями — переживанием того, что предстает перед ним, и состояниями-отношениями — жизнью с тем, что предстает перед ним. О луне, которую он видит каждую ночь, он не составляет себе никаких идей, пока она, во сне или наяву, не предстанет ему телесно, приблизившись своими беззвучными движениями, околдует его, очарует своими касаниями, навлекая на него худое или доброе. Вначале он не сохраняет в себе даже оптического представления о блуждающем световом диске или о демоническом существе, как-то связанном с этим диском, а создает лишь динамический, пронизывающий тело, волнующий образ лунного воздействия, из которого лишь постепенно выделяется персональный образ — лик луны: тогда воспоминание о том неведомом, что воспринималось еженощно, разгорается в представлении о виновнике и носителе этого воздействия, и возникает возможность его объективирования, превращения первоначально непознаваемого, но лишь переживаемого *Ты* в *Он* или *Она*.

То, что всякое значительное явление поначалу имело и долго сохраняло характер отношения, делает более понятным один широко наблюдаемый и обсуждаемый, но не вполне разгаданный современными исследователями духовный элемент примитивной жизни — ту таинственную силу, представление о которой в разных видах прослеживается в верованиях или знаниях (а они там еще суть одно целое) многих диких племен, *ту Мана* или *Оренда*, путь от которой ведет к Брахману в его первичном смысле и

далее к *Динамис* и *Харис* «Волшебных папирусов» и апостольских посланий. Ее описывали как сверхчувственную и сверхприродную силу, т. е. с помощью наших категорий, чуждых примитивному сознанию. Границы мира для примитивного человека определяются его телесными переживаниями, к которым вполне «естественно» принадлежат, скажем, посещения умерших; принимать нечувственное за реально существующее должно казаться ему абсурдом. Явления, которым он приписывает «мистическую силу», т. е. вообще все события, волнующие его, действуя на его тело и оставляя в нем образ волнения, суть стихийные события-отношения. Луна и мертвец, что посещают его по ночам, принося муку или наслаждение, обладают этой силой; но ею же обладают опаляющее его солнце и зверь с его угрожающим воем, вождь, чей взгляд заставляет его повиноваться, и колдун, чье пение вселяет в него силу для охоты. *Мана* есть просто нечто действующее, то, что превращает лунный лик там, в небесах, в волнующее кровь *Ты* и чей след остается в памяти, когда из образа волнения выделяется образ объекта, хотя сама она является человеку не иначе, как в носителе и виновнике действия. *Мана* — это то, обладая чем (например, в виде волшебного камня) можно самому оказывать такое же действие. «Мировоззрение» дикаря — магическое, но не потому, что в центре его стоит магическая сила человека, а потому, что она есть лишь особая разновидность всеобщей магической силы, из которой проистекает всякое значительное действие. Причинность в его мировоззрении — не континуум, а все новые и новые вспышки, всплески порождающей следствие силы, бессвязная вулканическая деятельность. *Мана* есть примитивная абстракция, вероятно, более примитивная, чем, скажем, число, но не более сверхъестественная. Совершенствующаяся память выстраивает в ряд друг за другом большие события-отношения, стихийные потрясения; важнейшее для охранительного инстинкта и интереснейшее для познавательного инстинкта — само «воздействующее» — запечатлевается наиболее ярко, выделяется и приобретает самостоятельность; менее важное, необщее, изменчивое *Ты* отдельных событий отступает на задний план, остается изолированным в памяти, постепенно объективируется и очень медленно объединяется в группы и классы. И третьим в этом ряду появляется жуткий в своей обособленности, временами более призрачный, чем мертвец или луна, но все более неопровержимо отчетливый другой «неизменный» партнер — «*Я*».

Сознание своего «*Я*» столь же мало связано с первичным господством инстинкта «само»-сохранения, сколько и с господством других инстинктов; продолжить себя хочет не «*Я*», а тело, не ведающее еще никакого «*Я*»; не «*Я*», а тело хочет создавать вещи

для труда и игры, хочет быть «творцом»; и в примитивной познавательной деятельности не найдешь cognosco ergo sum даже в самой наивной форме — никакого, даже самого детского представления о познающем субъекте. *Я*, как отдельный элемент, появляется в результате разложения первичных событий, живых первичных слов: «*Я*, воздействующее на *Ты*, и *Ты*, действующее на *Я*», после того как они расщеплены на части, и причастие (т. е. действующее начало) предстает как выделенный объект. Иными словами, *Я* гипостазируется в результате субстантивирования отношения *Я—Ты*.

Фундаментальное различие между двумя основными словами проявляется в духовной истории дикаря в том, что уже в первоначальном событии-отношении он произносит основное слово *Я—Ты* естественно, как бы дообразно, т. е. еще до того как он осознал себя в качестве *Я*; тогда как основное слово *Я—Оно* вообще становится возможным лишь через это осознание, через выделение *Я*.

Первое из основных слов может, разумеется, распадаться на *Я* и *Ты*, но оно не возникло из их соединения; оно — до *Я*. Второе же слово возникло из соединения *Я* и *Оно*; оно — после *Я*.

Примитивное событие-отношение заключает в себе *Я* в силу своей исключительности. От того, что в нем, по самому его существу, участвуют только двое — человек и противостоящее ему, — в полноте их реальности; от того, что мир предстает в нем как двойственная система, — человек уже ощущает в нем этот космический пафос *Я*, еще не осознавая самого *Я*.

Напротив, то естественное событие-дело, которое приведет к основному слову *Я—Оно*, к познанию в его связи с *Я*, еще не заключает в себе *Я*. Это событие-дело порождает выделенность человеческого тела как носителя своих восприятий из окружающего его мира. Тело научается узнавать и отличать себя в этой своей особенности, однако это распознавание остается в пределах чистого сопоставления и потому не влечет за собой осознание *Я*.

Но когда *Я* отношения выявилось и начало существовать в своей отдельности, то, до странности обедняясь и функционализируясь, оно исходит до актуального события-дела, в котором действует тело, отделившееся от его окружения, и пробуждает в нем присутствие *Я*. Только теперь может иметь место сознательный акт *Я*, первая форма основного слова *Я—Оно*, познания в его связи с субъектом: выявившееся *Я* объявляет себя носителем восприятий, а окружающий мир — своим объектом. Конечно, это происходит пока в «примитивной», а не в «теоретико-познавательной» форме; но лишь только фраза «я вижу дерево» произнесена так, что она повествует уже не об отношении

между человеком — *Я* и деревом — *Ты*, а о восприятии дерева-объекта сознанием человека, — и она уже воздвигла барьер между субъектом и объектом; основное слово *Я—Оно*, слово разъединения, уже сказано.

— Значит, эта печаль, присущая нашей судьбе, появилась уже на заре истории?

— Воистину так: поскольку сознательная жизнь человека появилась в начале истории. Но в сознательной жизни бытие мира лишь повторяет себя в форме человеческого становления. Дух является во времени как порождение, пожалуй, даже как побочный продукт природы, однако именно дух есть то, что ее вне времени объемлет.

Противоположность основных слов имеет много имен в мирах и эпохах; но в своей безымянной истинности она иммаментна Творению.

— Значит, ты веришь в то, что заря человечества была раем?

— Пусть она была адом — а ведь ясно, что эти времена, к которым я могу вернуться в историческом размышлении, полны ярости, и страха, и мучений, и жестокости, но нереальной она не была.

Конечно, переживание встречи у первобытного человека не было отмечено кроткой симпатией; но уж лучше насилие над живым, реально воспринимаемым существом, чем призрачная забота о безликих числах! От первого путь ведет к Богу, от второй — в Ничто.

Лишь краткие проблески развития основных слов во времени приоткрывает наш дикарь, чья жизнь, будь она даже полностью раскрыта перед нами, может дать лишь искаженное представление о жизни настоящего первобытного человека. Более полное знание мы получаем от ребенка.

Здесь нам становится отчетливо ясным то, что духовная реальность основных слов возникает из природной реальности: для основного слова *Я—Ты* — из природного единства, а для основного слова *Я—Оно* — из природной разъединенности.

Жизнь ребенка до рождения есть чисто природная взаимосвязь, взаимоперетекание и телесное взаимодействие; причем жизненный горизонт становящегося существа неким уникальным образом кажется и вписанным, и в то же время выходящим за пределы жизни вынашивающего его существа, ибо дитя покоится не только в чреве матери. И столь беспредельно космический характер имеет эта связь, что всего лишь отблеском наидревнейшего звучит древнееврейское агадическое изречение: «Во чреве матери человек знает вселенную, при рождении он забывает ее». И эта связь навсегда остается в человеке как тайно вожделенный образ. Стремление к нему вовсе не означает тяги назад, как думают

те, что в духе — путая его со своим интеллектом — видят паразита природы: напротив того, он при всей своей подверженности разнообразным болезням — ее прекраснейший цветок. Нет: это вожделение означает, что существо, в котором распустился цветок духа, тоскует по космической связи со своим истинным *Ты*.

Каждое человеческое дитя, как и все живое, при своем становлении покоится во чреве великой матери: нерасчлененного, дообразного первичного мира. Отделяясь от нее, оно становится личностью, со своей жизнью, и уже только в часы мрака, когда мы ускользаем от личного существования (от ночи к ночи это повторяется с каждым здоровым человеком), становимся мы вновь к ней близки. Это отделение не происходит, однако, так внезапно и катастрофически, как отделение от телесной матери; ребенку дано время, чтобы заменить утрачиваемое им природное единство с миром на связь духовную, т. е. на отношение.

Из раскаленной тьмы хаоса он вышел на холодный свет творения, но он еще не владеет им, он еще должен вызвать его к жизни и превратить в реальность для себя, он должен увидеть свой собственный мир, услышать, нащупать, выразить его. Творение раскрывает свою образную природу во встрече; оно не изливается в выжидающие органы чувств, а встает навстречу сознанию постигающему. Что для сформировавшегося человека становится привычным предметом окружения, то человек формирующийся должен искать и добывать в напряженных усилиях; ни одна вещь не является изначальной частью опыта, ничто не раскрывается иначе, как во взаимодействии с тем, что предстоит перед ним. Как дикарь, ребенок живет между сном и сном (да и большая часть яви — еще тоже сон), во вспышках и отражениях встречи.

Изначальность стремления к отношению проявляется уже на самой ранней, самой смутной ступени. Еще до того, как становится возможным восприятие отдельного, робкий взгляд уже устремлен в туманное пространство, к чему-то неопределенному; и в те минуты, когда явно нет потребности в пище, нежные, еще не оформившиеся руки, по видимости, бесцельно блуждают, совершая неуверенные движения в пустоте, как бы ища встречи с чем-то неопределенным. Пусть скажут, что это проявление животного начала, — это не поможет понять происходящее. Ведь тот же самый взгляд после долгих попыток сосредоточиться, остановится на красном узоре ковра и не оторвется от него, пока ему не откроется душа красного; те же самые движения уловят телесную форму и определенность мохнатого плюшевого мишки и обретут любовное и незабываемое знание тела в его цельности; ни то, ни другое не является познанием какого-либо объекта, в обоих случаях происходит общение ребенка — разумеется, лишь в

«фантазии» — с тем, что предстает перед ним в живой действительности. (Эта «фантазия», однако, ни в малейшей степени не является «анимизацией» — одушевлением окружающего; это — стремление делать все своим *Ты*, потребность вступить в отношение со всем миром; и там, где нет живой воздействующей реальности — а есть только ее изображение или символ, — эта потребность добавляет живое действие от своей полноты.) Еще звучат обращенные в пустоту, бессмысленно и настойчиво, отрывочные, нерасчлененные звуки; но однажды именно они неожиданно превратятся в беседу. Многие из движений, которые называют рефлексами, служат прочным мастерком для строительства личности в мире. Как раз неверно, что ребенок сначала воспринимает объект и только потом уже вступает в отношение с ним; нет: первое — это стремление к отношению, это рука, округленная так, чтобы к ней прильнуло предстающее перед ним; второе — отношение к нему, бессловесный прообраз слова *Ты*; становление вещей — более поздний продукт, возникающий из расщепления первичного опыта, из разъединения связанных партнеров — так же, как и становление *Я*. В начале стоит отношение: как категория бытия, как готовность, постигающая форма, модель души; a priori отношения; врожденное *Ты*.

Переживаемые отношения — это реализация врожденного *Ты* в *Ты* встреченном; то, что это последнее может быть понято как предстоящее, воспринято в его исключительности, и, наконец, то, что к нему может быть обращено основное слово, — вытекают из априорности отношения.

В инстинкте контакта (стремления сначала осязательно, а затем зрительно «касаться» другого существа) врожденное *Ты* очень скоро полностью реализует свое предназначение, так что он начинает все более отчетливо означать взаимность, «нежность». Но и появляющееся позднее стремление к творчеству (стремление к созданию вещей синтетическим или, если это невозможно, аналитическим путем — расчленяя и разрывая) также определяется врожденным *Ты*, так что происходит «персонификация» созданного, рождается «беседа». Раскрытие души ребенка неразрывно связано с развитием потребности в *Ты*, со сбывающимися надеждами и с разочарованиями, с игрой его экспериментов и трагической серьезностью его растерянности. Любая попытка объяснить этот феномен в рамках более узкого подхода затрудняет его понимание; к настоящему пониманию можно прийти, если при истолковании феномена иметь в виду его космически-метакосмический источник: происхождение из того нерасчлененного дообразного первичного мира, откуда целиком вышел рождаемый в мир телесный индивид, еще не оформившийся, не актуализовавшийся как личность; ей (личности) предстоит лишь постепенно,

и имеиио через вхожденне в отиошеиия, развнться из этого первнчного мнра.

Через *Ты* человек стаиовится *Я*. Противостоящее приходит и исчезает, события-отношеиия миожатся и рассеиваются, и в этой смеие стаиовится все более ясиой, усиливаясь раз от разу, неизмеииость партнера, приходит осознаиие *Я*. Правда, оно возиикает все еще в паутиие отиошеиия, в связи с *Ты*, как возможность различить того, кто стремится к *Ты*, пока однажды ие разорвется связь и в какой-то краткий миг *Я* окажется противостоящим самому себе, изолированному, как некоему *Ты*, чтобы затем тотчас овладеть собой и отиыие вступать в отношения, уже осозиавая себя.

И только теперь может сформироваться другое основное слово. Потому что даже тогда, когда *Ты* отиошеиия все больше бледнело, оио не превращалось оттого в *Оно* для иекоего *Я*, в объект изолированного восприятия, и позиания, как это будет отныне; нет, скорее *Ты* превратилось как бы в *Оно* для себя самого, в такое *Оно*, которое поначалу не замечают, ио которое ждет возрождеиия в иовом событни-отиошеиии. И пускай тело, созревающее в личиость, выделяло себя из окружающего мира как иосителя своих ощущеиий и исполиителя своих желаиий — это было лишь сопоставлеиие для ориеитации, а ие абсолютное размежеваиие *Я* и его объекта. Теперь же выступает отделившееся *Я*, выступает преображеииым: утрачивая жизнеииую полиоту, съежнваясь до функцнональной одиомериости позиающего и использующего субъекта, *Я* подступает ко всякому «*Оно* для себя», овладевает им и составляет с иим другое осиовное слово. Человек, обретший *Я* и говорящий *Я—Оно*, встает перед вещами, но ие лицом к лицу с иими в потоке взаимодействия; склоняясь иад отдельиыми вещами с объективирующей лупой или направляя иа них объективирующий бинокль, оргаиизуя их в некую картииу, изолируя их в иаблюдеиии, ио без чувства их исключительиости, илн связывая их в иаблюденнн, но без чувства мирового едниства; первое (исключительность) он мог бы найти лншь в отиошеиии, второе (едиство) — лишь через отношение. Теперь впервые он позиает вещи как суммы свойств. Разумеется, каждое пережитое отношеиие оставило в его памяти свойства, принадлежащие *Ты*, ио только теперь вещи для иего складываются из своих свойств: только лишь по воспомииаиию об отиошении человек восполияет — в мечтах, образах или размышлеииях, смотря по своему характеру, — то ядро, ту сущность, которая властно, обнимая собой все свойства, открывалась ему в *Ты*. И опять-таки впервые ои теперь размещает вещи в простраистве и времеии, устаиавливает связь причин, впервые каждая из иих получает свое место, свой срок, свою меру, свою обусловленность. Правда, и *Ты*

является в пространстве, но в ситуации, когда оно предстает в своей исключительности, когда все другое может быть лишь фоном, из которого оно выступает, но не его границей или его мерой; *Ты* является во времени, но во времени замкнутого в себе события, которое переживается не как часть непрерывной и четко расчлененной последовательности, но в «длительности», чей исключительно напряженный темп определим лишь из нее самой; *Ты* является, наконец, как нечто действующее и испытывающее действие, но оно не включено в цепь причинности, а — в своем взаимодействии с *Я* — есть начало и конец происходящего. И это сопряжено с основной истиной человеческого мира: только *Оно* может быть упорядочено. Лишь когда вещи из нашего *Ты* превращаются в наше *Оно*, возникает возможность их координирования. *Ты* не знает системы координат.

Но теперь, когда мы достигли этой точки, необходимо сказать еще и другое, без чего сказанное остается лишь бесполезным осколком основной истины: упорядоченный мир не есть мировой порядок.

Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего. Тогда можно расслышать музыку самого его струения; ее несовершенное изображение в виде нотной записи и есть упорядоченный мир. Эти мгновения бессмертны, и они же — самые преходящие из всего существующего: они не оставляют по себе никакого уловимого содержания, но их мощь вливается в человеческое творчество и в человеческое знание, лучи этой мощи изливаются в упорядоченный мир и расплавляют его вновь и вновь. Это случается и в истории личности, и в истории рода.

Мир для человека двойствен в соответствии с двойственностью его позиции.

Он воспринимает то, что существует вокруг него, — просто вещи и существа как вещи; он воспринимает происходящее вокруг него — просто события и поступки как события, вещи, состоящие из свойств, и события, состоящие из мгновений, вещи, отнесенные к пространственной сетке, и события, отнесенные к временной сетке, вещи и события, ограниченные другими вещами и событиями, измеряемые ими, сравнимые с ними — упорядоченный мир, расчлененный мир. Этот мир в известной степени надежен, он обладает плотностью и длительностью, его структура обозрима, ее можно выявлять снова и снова, ее повторяют с закрытыми глазами и проверяют, открыв глаза; он ведь тут распростерся у самой твоей кожи, или, может, съежился внутри твоей души — смотря по тому, какую точку зрения ты предпочитаешь; это ведь твой объект, он остается таковым по твоей милости, остается изначально чуждым тебе, будь он вне или внутри тебя. Ты

воспринимаешь его, берешь его себе как «действительность», и он позволяет брать себя; но он не отдается тебе. Только относительно такого мира ты можешь «объясниться» с другими; он, хотя и связанный с каждым по-разному, готов служить вам общим объектом; но в нем ты не можешь встретиться с другими. Без него ты не можешь устоять в жизни, его надежность поддерживает тебя; но если ты умрешь в нем, ты будешь погребен в Ничто.

Или же человек встречает бытие и становление как то, что предстает именно перед ним, всегда только одну сущность и каждую вещь только как сущность; то, что есть тут, раскрывается ему в событии, и то, что тут совершается, он переживает как бытие; кроме этого одного ничего нет в настоящем, но это одно — весь мир; исчезли мера и сравнение; от тебя зависит, сколь много от неизмеримого станет реальностью для тебя. Встречи не упорядочиваются в мир, но каждая из них для тебя — знак мирового порядка. Они не связаны друг с другом, но каждая служит тебе порукой твоего единения с миром. Мир, который является тебе так, ненадежен, ибо он является тебе всегда новым, и ты не смеешь ловить его на слове; он лишен плотности, ибо в нем все пронизывает друг друга; лишен длительности, ибо он приходит незваным и исчезает, даже если держишь его крепко; он необозрим: если захочешь сделать его обозримым, ты потеряешь его. Он приходит, приходит взять тебя с собой; если он не находит тебя, не встречает тебя, то он исчезает; но он приходит снова в ином обличье. Он не вне тебя, он шевелится в твоей глубине, и, сказав: «Душа моей души», — ты скажешь не слишком много, но остерегайся желания поместить его к себе в душу — этим ты его уничтожишь. Он есть твое настоящее: лишь имея его, имеешь ты настоящее; и ты можешь превращать его в свой объект — познавать и использовать — ты вынужден делать это вновь и вновь, — и каждый раз при этом ты теряешь настоящее. Между тобой и им — взаимность даяния; ты говоришь ему *Ты* и отдаешь себя ему, он говорит тебе *Ты* и отдает себя тебе. Относительно него ты не можешь объясниться с другими, с ним ты остаешься один на один; но он учит тебя встречать других и уметь устоять во встрече; и он ведет тебя — через благодать своих приходов, через печаль расставаний — к тому *Ты*, в котором сходятся параллельные линии отношений. Он не помогает тебе удержаться в жизни, он лишь помогает тебе прозревать вечность.

Мир *Оно* обладает связностью в пространстве и времени. Мир *Ты* не имеет никакой связности в пространстве и времени.

Отдельное *Ты* обречено, по завершении события-отношения, превратиться в *Оно*.

Отдельиое *Оно* может, через вхождеиие в событие-отношеиие, превратиться в *Ты*.

Таковы два осиовиых преимущества мира *Оно*. Оии побуждают человека смотреть иа мир *Оно* как иа тот мир, в котором ему приходится жить н где, к тому же, приятно жить, как на мир, где его ожидают разиообразиые волиеиия и порывы, всевозможиые виды деятельиости и зианнй. Мгновения *Ты* являются в этой прочиой и полезной летописи как причудливые лнрико-драматические эпизоды, соблазиительио волшебиые, ио влекущне к опасным крайиостям, ослабляющие испытаиную связь, оставляющие за собой больше вопросов, чем удовлетворенности, подрывающие безопасиость — тревожиые эпизоды, иеизбежные эпизоды. Но если все-таки приходится возвращаться из иих в «мир», почему бы ие остаться в нем? Почему бы ие призвать к порядку то, что встает иавстречу, и ие отослать его иазад в мнр объектов? Почему бы, еслн человек подчас ие может ие говорить *Ты*, скажем, отцу, жеие, товарищу, почему бы не говорить *Ты*, имея в виду *Оно*? Издать звук *Ты* органами речи — это еще вовсе ие то, что сказать тревожиое основное слово; да и прошептать душой влюблеииое *Ты* тоже ие опасио, пока всерьез ие имеется в виду иичего, кроме познать н использовать.

В одном только иастоящем жить иевозможио, оио истощило бы человека в коиец, еслн бы ие было предусмотреио, что оио быстро и основательно преодолевается. А в одном только прошедшем жить можио; как раз только в ием и возможио устроить жизнь. Нужио лншь заполиить каждый миг познаиием и использоваиием — и ои уже не опаляет.

Но выслушай истину во всей ее серьезиости: человек ие может жить без *Оно*. Но тот, кто живет только с *Оно*, — ие человек.

ЧАСТЬ II

Как бы ии отлнчалнсь друг от друга история отдельиой личности и история человеческого рода, в одиом они все же сходиы: оии означают прогрессирующий рост мира *Оно*.

Справедливость этого для нсторни рода подвергают сомиеиию. Указывают на то, что сменяющне друг друга культуры иачниаются каждый раз с иекоторого примитивного состояиия (этн состояиия могут быть по-разиому окрашеиы, ио структуры их сходиы) и с соответствующего ему скудного объектного мнра; поэтому жнзнь индивидуума иадо сопоставлять ие с историей рода, а с историей отдельной культуры. Но ие будем прииимать во виимаиие кажущуюся изолироваииость: культура, исторически иаходящаяся под влияинем другой, иа иекоторой стадии — ие очень раиней,

но все же предшествующей эпохе наивысшего расцвета — вбирает в себя ее мир *Оно* (будь то непосредственное заимствование от еще существующей культуры, как греческий мир воспринял египетское, или опосредованное — от культуры уже ушедшей, как западный христианский мир воспринял греческое); культура увеличивает свой мир *Оно* не только за счет собственного опыта, но и за счет притока извне, и лишь после такого развития происходят решающие, типа открытий, расширения этого мира. (Оставим пока в стороне, насколько велика здесь роль перцепции и воздействий мира *Ты*.) Таким образом, как правило, у каждой культуры мир *Оно* шире, чем у предшествующей; и, несмотря на отдельные остановки и кажущиеся движения вспять, в истории отчетливо прослеживается рост мира *Оно*. При этом несущественно, какая концепция больше свойственна «мировоззрению» данной культуры, концепция конечности или так называемой бесконечности (правильнее — не конечности); ведь «конечный» мир вполне может содержать больше составных частей, вещей, процессов, чем «бесконечный». И необходимо иметь в виду, что сравнивать нужно не только уровень знаний о природе, но и степень дифференциации общества и уровень технических достижений; рост обоих расширяет объектный мир.

Связь человека с миром *Оно* включает в себя познание, которое вновь и вновь заново организует этот мир, и использование, которое реализует его многообразное назначение: поддержание, облегчение и оснащение человеческой жизни. С увеличением объема мира *Оно* должна расти и способность человека к его познанию и использованию. Правда, для отдельной личности непосредственное познание может все больше заменяться косвенным «приобретением сведений», а использование — все больше сводиться к специализированному «применению»; тем не менее непрерывное развитие этой способности от поколения к поколению неизбежно. Именно это обычно имеют в виду, когда говорят о прогрессирующем развитии духовной жизни. И тем самым совершают грех слова против духа: потому что эта так называемая «духовная жизнь» чаще всего является препятствием для жизни человека в духе и в лучшем случае — материалом, который, будучи покорен и преобразован, прорастет в ней. Препятствие, потому что развитие способности к познанию и использованию сопровождается обычно ослаблением способности к отношению — той единственной способности, благодаря которой становится возможной духовная жизнь человека.

Дух в его человеческом проявлении есть ответ человека своему *Ты*. Человек говорит на многих языках — на языках речи, искусства, действия, — но дух один: ответ из тайны являющемуся, из тайны взывающему *Ты*. И как устная речь: пусть она сначала

облекается в слова в человеческом мозгу, затем в звуки в его гортани, но и то и другое — лишь преломления действительного события, ибо в действительности не речь находится в человеке, а человек пребывает в речи и говорит оттуда, — так всякое слово, так всякий дух. Дух не в *Я*, но между *Я* и *Ты*. Он — не как кровь, что течет в тебе, но как воздух, в котором ты дышишь. Человек живет в духе, когда он может ответить своему *Ты*. Он способен на это, если он погружается в отношение всем своим существом. Только благодаря своей способности к отношению может человек жить в духе.

Но здесь в полной мере выявляется судьба события-отношения. Чем сильнее ответ, тем сильнее он связывает *Ты*, принижает его до объекта. Только молчание с *Ты*, молчание всех языков, безмолвное ожидание в неоформленном, в нерасчлененном, в доязыковом слове оставляет *Ты* свободным, позволяет пребывать с ним в той затаенности, где дух не проявляет себя, но присутствует. Всякий ответ втягивает *Ты* в мир *Оно*. В этом печаль человека и в этом его величие. Ибо так в среде живых существ рождается знание, так рождается творчество, так рождается изображение и символ.

Но если нечто прекратилось в *Оно* таким образом, то, застывшее в вещь среди вещей, оно несет в себе стремление и предназначение: возрождаться вновь и вновь. Вновь и вновь — так было предопределено в час духа, когда он явил себя человеку и породил в нем ответ, — объектное будет воспламеняться, разгораясь в Настоящее, погружаться в стихию, из которой оно вышло, и люди будут видеть и переживать его как Настоящее.

Это свершение, это предназначение не может осуществиться, если человек довольствуется миром *Оно* как таким миром, который надлежит познавать и использовать, и вместо того, чтобы освободить то, что в нем заковано, подавляет его; вместо того, чтобы вглядываться в него, наблюдает; вместо того, чтобы воспринимать, утилизирует.

Познание: в созерцании противостоящего открывается познающему сущность. Конечно, то, что он видел как Настоящее, ему придется рассматривать как объект, сравнивать с объектами, помещать в ряд других объектов, объективно описывать и анализировать; только как *Оно* может это войти в сферу познания. Но в созерцании оно было не вещью среди вещей, не событием среди событий, а исключительным Настоящим. Не в законе, который потом выводится из явления, а в нем самом открывает себя сущность. Мыслить общо означает лишь — распутывать клубок события, ибо созерцалось оно в особенном, в противостоянии. И теперь его втиснули в *Оно* — форму понятийного познания. Кто освободит его оттуда и снова увидит его оттуда,

снова увидит как Настоящее, тот завершит данный акт познания, если понимать его как нечто действительное и действенное между людьми. Но можно заниматься познанием и по-другому — установить: «так, значит, обстоит дело, так называется вещь, так она устроена, вот куда она относится»; при этом то, что превратилось в *Оно*, так и оставляют быть *Оно*, познают и используют как *Оно*, употребляют для того, чтобы «сориентироваться» в мире, а потом и для того, чтобы «покорить» мир.

Так и в искусстве: в созерцании противостоящего открывается художнику образ. Он принижает его до произведения. Произведение — не в мире богов, но в этом огромном мире людей. И оно «здесь», даже когда ни один человеческий взгляд не останавливается на нем; но оно спит. Китайский поэт рассказывает, как люди не хотели слушать песню, которую он играл им на своей нефритовой флейте, тогда он сыграл ее для богов, и они внимали ей; с тех пор и люди внимают той песне: значит, он все же ушел от богов к тем, без кого не может обойтись произведение. Оно ждет, как во сне, чтобы человек снял заклятие — и на один бессмертный миг охватил образ. Потом он снова придет в себя и тогда познает то, что надлежит познать: «так-то оно сделано», или: «в нем выражено то-то и то-то», или: «таковы его качества» и, наверное, еще вот что: «это произведение такого-то класса и уровня».

Не то чтобы научный и эстетический интеллект не был необходим, но он нужен для того, чтобы честно сделать свое дело и погрузиться в надынтеллектуальную, обнимающую собой интеллектуальное, истину.

И в-третьих: чистое воздействие без намерения. Оно выше духа познания и духа искусства. Ибо здесь бренный человек уже не нуждается в том, чтобы вложить себя в долговечную материю: он сам, как образ, переживет ее и, овеянный музыкой своей живой речи, расцветет в звездном небе духа. Здесь *Ты* являлось человеку из более глубокой тайны, обращалось к нему из самой тьмы, и он откликался своей жизнью. Здесь, время от времени, слово становилось жизнью, и эта жизнь (следовала ли она закону, или нарушала закон: и то, и другое одинаково необходимо, иначе умер бы на земле дух), эта жизнь, предназначенная учить их не тому, что есть и что должно быть, а тому, как прожить жизнь в духе — лицом к лицу с *Ты*. И это значит: жизнь-поучение готова в любой момент сама стать для них *Ты* и открыть им мир *Ты*, более того, она постоянно приближается к ним и прикасается к ним. Они же, потерявшие охоту и способность к живому естественному общению, они знают, что к чему: личность они засадили, как в клетку, в историю, а слова ее — в свои

книгохраиилища; онн кодифнцировалн как исполиеиие, так и нарушеиие; ие скупятся они н на почитаиие, даже на поклоиеиие с изрядиой добавкой пснхологин, как это подобает современному человеку. О лнцо, одинокое, как звезда в иочи, о живой перст иа бесчувствениом челе, о затихающие шаги!

Развитие функцин позиаиия н использования почти всегда сопровождается ослаблеинем способности человека к отношеиию.

Тот самый человек, который из духа приготовил себе лакомое блюдо, как ои ведет себя с живущими вокруг иего существами?

Находясь во власти осиовиого слова разъедииеиия, нзолнрующего друг от друга *Я* и *Оно*, ои разделил свою жнзнь с ближиими иа две четко очерчеииые области: учреждеиия и чувства. Область *Оно* и область *Я*.

Учреждения — это «виешнее», где преследуют разнообразиые цели, где работают, ведут переговоры, влияют, предприиимают, конкурнруют, оргаиизуют, хозяйствуют, служат, проповедуют: до некоторой степенн упорядочеиная н в какой-то мере гармоиичиая структура, в которой, при миогообразном участии человеческнх мозгов н человеческих коиечиостей, происходит течение дел.

Чувства — это «виутреииее», где живут н отдыхают от учреждеиий. Здесь перед заиитересоваииым взором пляшет спектр эмоций; здесь иаслаждаются своими склониостями и своей ненавистью, своей радостью и — если оиа ие чрезмериа — своей болью. Здесь человек — у себя дома и растягивается в кресле-качалке.

Учреждеиия — это трудиый форум, чувства — богатый развлечениямн будуар.

Конечно, такое разграиичение всегда под угрозой, потому что резвые чувства вторгаются иногда в самые объективиые учреждения; но прн иекоторой доброй воле его всегда можно восстаиовнть.

Трудиее всего четкое разграиичеиие в сфере так иазываемой личиой жнзни. В браке, иапример, ииогда иепросто осуществить его, но все же это возможио. Лучше всего видиа граиица в сфере так называемой общественной жнзнн; стоит, например, поиаблюдать, как в деятельиости партий (да н счнтающихся надпартийными группировок) и в их «двнжеинях» резко отличаются друг от друга штурмующие иебо собраиия и (все равио, механнзнрованно-упорядочеииая или оргаиическн-иеряшлнвая) ползучая, придавлеииая к земле повседиевиая работа.

Одиако изолироваииое *Оно* учреждеиий — это бездушиый Голем, а изолнрованиое чувство — порхающая то тут, то там птнца. Оба не зиают человека: первый зиает лишь экземпляр, вторая — лишь «объект», н ииктo из иих не зиает личиости, иикто — цельиостн. Оба ие зиают иастоящего: учреждеиия, даже самые

современные, знают лишь застывшее прошлое, законченность; чувства, даже самые долговечные, — всегда лишь быстротечное мгновение: еще-не-осуществленность. Оба не имеют доступа к реальной жизни. Учреждения не созидают общественной, а чувства — личной жизни.

То, что учреждения не созидают общественной жизни, ощущает все большее число людей, ощущает со все большей болью: это отправная точка бедственных исканий века. То, что чувства не созидают личной жизни, поняли лишь немногие; ведь кажется, что здесь-то и обитает самое личное; и если только научиться, как это свойственно современному человеку, заниматься исключительно своими собственными чувствами, то и отчаяние из-за их нереальности не так легко научит чему-нибудь лучшему, потому что оно — тоже чувство, и занимательное. Люди, которые страдают от того, что учреждения не созидают общественной жизни, придумали средство: учреждения нужно — как раз с помощью чувств — оживить, или расплавить, или взорвать; именно на основе чувств надо обновить учреждения, введя в них «свободу чувств». Если, скажем, механическое государство связывает по существу своему чуждых друг другу граждан, не порождая и не поощряя совместной жизни, — надо, говорят эти люди, заменить его общиной, основанной на любви; а такая община как раз и возникнет, когда люди, влекомые свободным, щедрым чувством, устремятся друг к другу и захотят жить вместе.

Но это не так. Истинная община возникает не оттого, что люди питают чувства друг к другу (хотя, конечно, и не без этого), но вот от каких двух вещей: все они находятся в живом, взаимном отношении к некоторому живому центру, и все они находятся в живом, взаимном отношении друг к другу. Второе проистекает из первого, но все же не обусловлено лишь им одним. Живое, взаимное отношение включает в себя чувства, но порождается не ими. Община строится на основе живого, взаимного отношения, а строитель — живой воздействующий центр.

И формы так называемой личной жизни тоже не могут быть обновлены исходя из свободного чувства (хотя, конечно, и оно важно). Брак, например, никогда не обновится ничем иным, кроме как тем, на чем всегда основан всякий подлинный брак: два человека открываются друг другу как *Ты*. Во всех иных случаях брак строится на таком «*Ты*», которое ни для одного из двоих не есть *Я*. Ибо метафизический и метапсихический факт любви состоит в том, что она только сопровождается чувствами. Кто хочет обновить брак иными средствами, не отличается существенно от того, кто хочет уничтожить брак: оба обнаруживают неведение сути брака. И в самом деле, если от всей эротики века, о которой

столько говорено, оставить лишь то, что не связано исключительно с *Я*, т. е. все те ситуации, где каждый для другого вовсе не присутствует истинно и вовсе не присутствует в воображении, но через другого лишь услаждает самого себя, — что же тогда останется?

Истинная общественная и истинная личная жизнь — это две формы единения. Для того чтобы они возникли и сохранялись, нужны чувства (изменчивое, изменяющееся содержание), нужны учреждения (постоянная форма), но оба они, вместе взятые, еще не созидают человеческую жизнь; созидает же ее третье — центральное присутствие *Ты*; или, чтобы это правильнее выразить: центральное *Ты*, воспринимаемое в настоящем.

Основное слово *Я—Оно* не есть зло, как не есть зло материя. Оно есть зло, как материя, когда она дерзает объявить себя Сущим. Когда человек отдает себя во власть этого основного слова, его захлестывает непрестанно растущий мир *Оно*, его собственное *Я* утрачивает реальность, и тогда злой дух, витающий над ним, и призрак, обитающий в нем, начинают шептать друг другу признания в своей не-спасенности.

Но разве общественная жизнь человека не погружена с необходимостью в мир *Оно*? Две сферы этой жизни — экономика и политика — мыслимы ли они на иной основе, чем сознательный отказ от всякой «непосредственности», упорное и решительное неприятие всякого «чужого», не из самой этой области проистекающего стремления? И это познающее и утилизирующее *Я*, которое властвует здесь, — утилизирующее накопленные блага и труд в экономике, утилизирующее мнения и устремления в политике, — разве не его безграничным могуществом как раз и обусловлена прочная и обширная структура великих «объективных» образований в этих сферах? Да, организующее могущество ведущего государственного деятеля, ведущего хозяйственника — разве не связано оно как раз с тем, что он рассматривает людей, с которыми имеет дело, не как носителей непознаваемого *Ты*, а как источники труда и устремлений, чьи специфические возможности подлежат оценке и использованию? Разве не обрушился бы на него его мир, если бы он попытался, вместо того чтобы складывать *Он+Он+Он* в *Оно*, искать сумму *Ты* и *Ты* и *Ты*, которая никогда не даст ничего другого, как снова *Ты*? Разве не значило бы это променять формирующее мастерство на кустарный дилетантизм, светлый, мощный разум — на туманную мечтательность? И если мы переведем взгляд с ведущих на ведомых: разве само развитие характера современного труда и характера современной собственности не стерло почти все следы жизни в противостоянии, все следы истинного отношения? Было бы абсурдом желать приостановить это развитие

— и если бы удалось абсурдное, тотчас же был бы разрушен сложнейший аппарат этой цивилизации, а ведь лишь он делает возможной жизнь непомерно разросшегося человечества.

— Говорящий, ты говоришь слишком поздно. Только что еще ты мог верить в свои слова, сейчас ты уже этого не можешь более. Ибо мгновение тому назад ты, как и я, увидел, что государством уже не управляют; кочегары еще подбрасывают уголь, но машинисты лишь по видимости еще правят бешено мчащимися машинами. И в этом движении, пока ты говоришь, ты, как и я, способен расслышать непривычный гул, который начинает издавать рычажный аппарат экономии; мастера высокомерно и успокаивающе улыбаются тебе, но смерть уже поселилась в их сердцах. Они говорят тебе, что приспосабливают механизм к обстоятельствам; однако ты замечаешь, что отныне они могут разве что сами приспосабливаться к механизму — и то лишь до тех пор, пока он это позволяет. Их ораторы поучают тебя, что экономика унаследует государство; ты знаешь, что наследовать нечего, кроме тирании буйно разрастающегося *Оно*, под игом которой *Я*, все менее способное властвовать, все еще воображает себя повелителем.

Общественная жизнь человека так же мало, как и он сам, может обойтись без мира *Оно*, в то время как присутствие *Ты* витает над этим миром, как дух над водами. Воля человека к извлечению пользы и воля к могуществу действуют естественно и законно до тех пор, пока они сопутствуют человеческой воле к отношению, пока они движимы ею. Не существует дурных побуждений, пока побуждения не отрываются от бытия; связанный с бытием и определяемый им импульс — это плазма общественной жизни, но изолированный импульс — это ее деградация. Экономика — обиталище воли к извлечению пользы и государство — обиталище воли к могуществу, до тех пор участвуют в жизни, пока они участвуют в духе. Когда они отрекаются от него — они отрекаются от жизни; и пока она покончит со своими делами, еще добрую толику времени нам кажется, что мы наблюдаем движение живой структуры — там, где уже давно движется бездушный механизм. И привнесение некоторой доли непосредственности тут ничему, по существу, не поможет; ослабление жесткости структуры экономики или структуры государства не может компенсировать то, что уже не находится под главенством духа, говорящего *Ты*; никакое возбуждение периферии не может заменить собой живого отношения к центру. Общественные структуры черпают свою жизненность от изобильной силы, реализующей подлинное отношение, которая пронизывает ее, определяя ее телесную форму, т. е. от силы в духе. Государственный деятель или экономист, повинующийся духу, — не диле-

тант; он хорошо знает, что не может относиться к людям, с которыми ему приходится иметь дело, просто как к носителям *Ты* — это разрушило бы его труд; но он все же отваживается делать это, правда, лишь в некоторых пределах, которые поставит ему дух; и дух ставит ему пределы; и рискованное предприятие, которое взорвало бы отчужденную структуру, удается в структуре, осененной присутствием *Ты*. Он не фантазирует: он служит истине, которая, будучи несравненно выше разума, не отвергает его, но объемлет и вмещает в себя. Он делает в общественной жизни то же самое, что в личной — человек, который ясно осознает себя неспособным в чистом виде реализовать *Ты*, и все же каждый день выявляет его в *Оно* — по закону и мере этого дня, ежедневно проводя заново границу, обнаруживая границу. Так и труд и обладание не могут обрести свободу сами по себе, а только при посредстве духа; только его присутствие может влить во всякую работу смысл и радость, во всякое обладание — благоговение и жертвенную силу, не до краев, а quantum satis (сколько нужно), может все добытое трудом, хоть оно и останется связанным с миром *Оно*, преобразить в Противостоящее в реализацию *Ты*. Здесь нет места оскудению; напротив, бывает, что именно в час жесточайшей нужды наступает непредвиденный расцвет.

Управляет ли государство экономикой или экономика — государством, пока они оба не преобразятся, не имеет значения. Станут ли государственные учреждения более свободными, а экономические — более действенными, важно, но не для вопроса о действительной жизни, который здесь ставится; свободными и действенными они не могут стать сами по себе. Главное, сохранится ли в жизни, в действительности, дух, который говорит *Ты*, который откликается. То, что излилось от духа в общественную жизнь людей, — будет ли оно впоследствии подчинено государству и экономике, или будет действовать независимо? То от духа, что еще упорно держится в личной жизни человека, вольется ли оно снова в общественную жизнь? Вот что имеет решающее значение. Ясно, что разбиением общественной жизни на независимые сферы, одной из которых являлась бы «духовная» жизнь, цель не будет достигнута; это лишь означало бы окончательно подчинить тирании сферы, погруженные в мир *Оно*, а дух полностью лишить реальности. Ибо, воздействуя на жизнь независимо, дух никогда не пребывает «в себе», но всегда — в мире; он пронизывает мир *Оно* и преображает его. Дух воистину «у себя», когда он может проникнуть в открытый для него мир, отдать ему себя, спасти мир и в нем — себя. Распыленная, ослабленная, выродженная, пронизанная противоречиями духовность, которая сегодня представляет дух, может свершить

подобное, лишь если она снова обретет сущность духа — способность говорить *Ты*.

В мире *Оно* неограниченно властвует причинность. Всякий доступный чувственному восприятию «физический» процесс, да и всякий «психический», обнаруженный или происходящий при самопознании, с необходимостью является причинно обусловленным и обусловливающим. Не составляют исключения и те процессы — составные части континуума мира *Оно*, — которым можно приписать характер целенаправленности: этот мир вполне допускает телеологию, но лишь как оборотную сторону причинности, как вплетенную в нее часть, не нарушающую его связной полноты.

Неограниченное господство причинности в мире *Оно*, фундаментально важное для научного упорядочения мира, не угнетает человека, который не замкнут в этом мире, а может вновь и вновь уходить из него в мир отношения. Здесь *Я* и *Ты* свободно противостоят друг другу во взаимодействии, не вовлеченном ни в какую причинность и не окрашенном ею, здесь гарантирована свобода — человеку и бытию. Только тот, кто знает отношение и присутствие *Ты*, способен принимать решение. Тот, кто принимает решение, свободен, ибо он предстал пред лицом.

Огненная плазма моей способности желать необузданно бурлит: все, что возможно для меня, охватывает меня в первобытном вихре,слитное и как бы неделимое; манящие блики сил мерцают со всех сторон; вселенная — как искушение, и я; в мгновенном становлении я стремлюсь — обе руки в огонь, глубоко туда, где таится то единственное, что ищет меня, — деяние — час пробил! И вот уже отвращена угроза бездны, уже лишенное средоточия множество больше не забавляется пронизывающим однообразием своих притязаний, и остаются только двое — несовместимые: Другое и Одно, безумие и предназначение. Ибо это не называется принять решение, когда Одно сделано, а Другое остается лежать — потухшая масса, покрывая мою душу шлаком, слой за слоем. Нет, лишь тот, кто всю силу Другого устремляет в деяние Одного, кто дает полнокровной страсти Неизбранного влиться в реализацию Избранного, лишь тот, кто «служит Богу дурными помыслами», — тот принимает решение, тот предопределяет событие. Если это понять, сразу станет ясно: именно то надо называть правильным, к чему направляют себя, на что нацеливаются, на что решаются; и если существует дьявол, то не тот, кто против Бога, а тот, кто не принимает решения в вечности. Человек, для которого свобода обретает достоверность, не угнетен причинностью. Он знает, что его смертная жизнь по сути своей есть колебание между *Ты* и *Оно*, и понимает смысл этого. Ему довольно, что он может вновь и вновь вступить на порог

святилища, задержаться на котором он не в силах; да и то, что он должен вновь и вновь покидать его, для него внутренне связано со смыслом и предназначением этой жизни. Там, на пороге, каждый раз заново вспыхивает в нем отклик, вспыхивает дух; здесь, в нечестивом и нищем краю, должна явить себя искра. То, что здесь называется необходимостью, не может испугать его, ибо там он познал подлинную судьбу.

Судьба и свобода обручены друг с другом. Только тот встречается с судьбой, кто достиг свободы. В том, что я нашел деяние, которое искало меня, в этом порыве моей свободы, раскрывается мне тайна; но и то, что я не могу свершить деяние так, как задумал его, в самом этом противодействии тоже раскрывается мне тайна. Кто забывает всякую причинную обусловленность и из глубины своей принимает решение, кто отвергает имущество и наряды и, обнаженный, предстает пред лицом, тому, свободному, как отражение его свободы, смотрит навстречу судьба. Это не предел его, а его осуществление; свобода и судьба многозначительно обнимают друг друга, и из этой значительности глядит судьба — глаза, только что еще строгие, полны света, — глядит, как сама милость.

Нет, человека, который, неся искру, возвращается в мир *Оно*, не угнетает причинная необходимость. И от людей духа во времена здоровой жизни струится ко всему народу уверенность; ведь всем, даже самым ограниченным, случается хоть как-то — естественно, инстинктивно, неясно — пережить встречу, Настоящее; каждый где-то ощутил *Ты*; и вот дух дарует им свое покровительство.

Но в больные времена бывает, что мир *Оно*, более не пронизанный и не оплодотворенный, как живыми потоками, приливами мира *Ты* — изолированный и застывающий, как гигантский бездушный призрак, — подавляет человека. Довольствуясь миром объектов, которые более не превращаются для него в Настоящие, человек перестает сопротивляться этому миру. И тогда обычная причинность вырастает в угнетающий, подавляющий злой рок.

Каждая большая, охватывающая народы культура зиждется на некотором первоначальном событии-встрече, на прозвучавшем некогда у ее истока ответе, адресованном *Ты*, на сущностном акте духа. Этот акт, подкрепленный согласно направленными усилиями последующих поколений, создает свою, специфическую концепцию космоса в духе — только через этот акт космос становится вновь и вновь доступным для человека; только теперь может человек вновь и вновь, с легкой душой, строить (исходя из специфической концепции пространства) жилище для Бога и жилища для людей, может наполнить трепещущее время новыми гимнами и песнями и может придать форму самой общности

людей. Но только до тех пор, пока он в собственной жизни владеет (воздействуя и испытывая воздействие) этим сущностным актом, пока он сам находится в отношении: до тех пор он свободен и способен творить. Если культура не имеет более своим центром живой, непрестанно обновляющийся процесс-отношение, она, застывая, превращается в мир *Оно*, в который лишь иногда вулканически прорываются пламенные деяния одиноких носителей духа. С этих пор обычная причинность, которая никогда раньше не могла быть препятствием духовной концепции космоса, вырастает в угнетающий, давящий рок. Мудрая судьба-мастер, которая в гармоническом согласии с полнотой смысла космоса господствовала над всякой причинностью, теперь превращается в абсурдный демонизм и сама погружается в причинность. Та самая *карма*, которую предки воспринимали как благое предопределение (ибо то, что нам удается в этой жизни, в будущей поднимает нас в более высокие сферы), теперь заставляет осознавать себя как тиранию, ибо деяния прежней, неизвестной нам жизни заточили нас в темницу, из которой в этой жизни мы не в силах ускользнуть. Где прежде вздымался куполом исполненный смысла закон небосвода и на его светлой радуге висело веретено необходимости, там царит теперь, бессмысленно и порабощающе, сила планет; раньше нужно было только вверить себя небесному «пути», который являлся также и нашим путем, чтобы со свободным сердцем жить в полноте судьбы, — теперь же, что бы мы ни делали, нами правит, взваливая на каждую шею весь груз мертвой тяжести мира, чуждый духу рок. Бурно нарастающая жажда спасения остается — после разнообразных попыток — совершенно неутоленной, пока ее не утолит тот, кто учит, как вырваться из круговорота рождений, или тот, кто спасает покорившиеся силе души — спасает в свободу детей Бога. Такое деяние вырастает из нового события-встречи, из его реализации, из нового, судьбоносного ответа человека своему *Ты*. При совершении этого центрального сущностного акта культура может смениться другой, которой он сообщит свое сияние, но может и обновиться в себе самой.

Болезнь нашего века непохожа ни на одну из других; и она относится туда же, куда все они. История культур — не стадион вечности, где бегунам предназначено, одному за другим, бодро и не предчувствуя дурного отмерять один и тот же круг смерти. Через взлеты и падения ведет безымянный путь. Не путь успехов и развития; спуск по спиралям духовной преисподней, который также может быть назван и подъемом — к самому потаенному, самому утонченному, самому запутанному, где уже нет никакого Вперед и — впервые — никакого Назад, а только неслыханное обращение: прорыв. Предстоит ли нам пройти путь до конца, до

испытания последней тьмы? Но там, где опасность, там вызревает и спасение[2].

Биологистическая и историософская мысль современности, сколь бы различными они ни казались друг другу, поработали совместно, чтобы создать веру в злой рок, более упорную и подавляющую, чем когда-либо. Та власть, что безраздельно правит судьбой человека, это уже не могущество *кармы* и не могущество звезд; многие силы претендуют на господство, но при верном взгляде становится ясно, что большинство современников верит в некую смесь из этих сил, как поздние римляне верили в смесь из богов. Это облегчается характером притязаний. Будь то «жизненный закон» всеобщей борьбы, в которой каждый должен либо сражаться, либо отказаться от жизни; или «закон души», по которому психика личности строится полностью из врожденных утилитарных инстинктов; или «общественный закон» неудержимого социального прогресса, который воля и сознание могут лишь сопровождать; или «культурный закон» неизменно равномерного возникновения и исчезновения исторических структур; и сколько бы еще ни было форм, такой закон всегда означает, что человек зажат в тиски процесса, от которого он не может защититься, а если может, то лишь в своем воображении. От засилья звезд освобождало мистическое освящение, от власти *кармы* — жертва брахмана, сопровождаемая познанием; в обоих случаях спасение было возможно. Но смешанный идол не оставляет надежды на освобождение. Считается безумием представлять общевозможной свободу; остается выбирать лишь между рабством по убеждению и рабством бесперспективно бунтарским. Если в этих законах и идет речь о телеологическом развитии и органическом становлении, все же в основе их всех лежит одержимость последовательностью, т. е. неограниченной причинностью. Догма постепенного развития событий — это капитуляция человека перед безудержно растущим миром *Оно*. Имя судьбы человек употребляет неверно: судьба — не колокол, опрокинутый над миром людей; лишь тот встречает ее, кто исходит из свободы. А догма последовательного течения событий не оставляет места свободе, не оставляет места самому проявлению ее, чья спокойная сила меняет лик земли: решительному повороту. Догма не знает человека, который, совершив решительный поворот, преодолевает всеобщую борьбу, рассеивает призрак утилитарных инстинктов и избавляется от заклятия класса, который расшатывает надежные исторические структуры, обновляет и преображает их. Догма последовательности оставляет тебе в своей шахматной партии лишь такой выбор: соблюдать правила или нарушать их; но совершивший поворот опрокидывает фигуры. Догма всегда позволит тебе реализовать обусловленность в твоей жизни, а в душе оставаться «свободным»;

но совершивший поворот считает такую свободу позорнейшим рабством.

Единственное, что может стать для человека злым роком, — это вера в злой рок: она подавляет попытки поворота и обновления. Вера в злой рок есть с самого начала ересь. Всякая концепция последовательности течения событий есть лишь упорядочение того, что уже не более чем прошлое, упорядочение изолированных мировых событий, объективности, как истории; присутствие *Ты* в настоящем, становление из единства ей недоступно. Она не знает реальности духа и ее схема для него непригодна. Пророчествование от объектности годится лишь для того, кто не знает Настоящего. Порабощенный миром *Оно* должен видеть в догме последовательного развития истину, которая действует с нарастающей отчетливостью; в действительности же эта догма лишь еще полнее подчиняет его миру *Оно*. Но мир *Ты* не заперт. Кто всем своим существом, с возродившейся способностью к отношению, войдет в него, тот познает свободу. И освободиться от веры в рабство — значит стать свободным.

Как над злым духом можно обрести власть, если окликнуть его настоящим именем, так и с миром *Оно*. Еще только что столь зловеще возвышавшийся над слабым человеком, мир *Оно* уступает тому, кто познает его в его сущности: как отрыв и отчуждение того самого, из чьей переливающейся через край полноты выступает навстречу человеку всякое земное *Ты*; того, что подчас является человеку величественным и грозным, как богиня-мать, но всегда по-матерински.

— Но откуда же взять силы, чтобы назвать духа по имени, тому, у кого у самого внутри поселился призрак — утратившее реальность *Я*? Как может возродиться разрушенная способность к отношению там, где снова и снова разрушает и топчет обломки полный сил домовой? Как может воссоединить себя существо, беспрестанно гонимое по пустому кругу маниакальной страстью своего изолированного «*Я*»? Как может познать свободу тот, кто живет в своеволии?

Как сопряжены друг с другом свобода и судьба, так сопряжены своеволие и злой рок. Но свобода и судьба обручены друг с другом, и их объятие исполнено высшего смысла; своеволие и злой рок, домовой души и злой дух мира, терпят друг друга, обитая рядом и избегая друг друга, бездушно отстраняясь, не соприкасаясь, пока в какой-то момент случайно не скрестятся взгляды и не вырвется признание в не-спасенности.

Сколько витийствуют, сколько изощренной духовности тратят сегодня, чтобы избежать такой ситуации или хотя бы скрыть ее!

Воля свободного человека не подвластна произволу своеволия. Он верит в действительность; это значит: он верит в реальное

единство реальной двойственности *Я* и *Ты*. Он верит в предопределение и в то, что оно нуждается в нем: не водит его на помочах, а ожидает его, он должен прийти к нему, хотя и не знает, где оно находится; он должен выйти навстречу всем своим существом — это он знает. Сбудется не так, как он решил; но то, что сбудется, сбудется лишь тогда, когда он решится на то, чего он может хотеть. Свою маленькую волю, несвободную, подвластную вещам и инстинктам, он должен принести в жертву своей большой воле, которая отвергает навязываемую ему определенность мира *Оно* и устремляется к предопределению. И тут он уже не вмешивается, но и не остается безучастным. Он прислушивается к самостановящемуся, к пути бытия в мире; не за тем, чтобы его подхватил поток, а за тем, чтобы самому воплотить бытие, воплотить так, как оно, нуждающееся в нем, хочет быть воплощенным — человеческим духом и человеческим деянием, человеческой жизнью и человеческой смертью. Я сказал: он верит. Но этим сказано: он встречает.

Своевольный человек не верит и не встречает.

Ему неведомо единство, он знает только лихорадочный мир там, снаружи, и свою лихорадочную жажду использовать его; нужно лишь дать использованию античное имя, и оно уже шествует среди богов. Когда он говорит *«Ты»*, он подразумевает: «Ты, подлежащий моему употреблению»; и то, что он называет своим назначением, есть лишь оснащение и санкционирование его способности к использованию. У него нет подлинной судьбы; он подчинен определенности вещей и инстинктов и, чувствуя себя самодержцем, реализует ее произволом своего своеволия. У него нет великой воли, но только своеволие, которое он за нее выдает. Он совершенно не способен к жертве, хотя и может разглагольствовать об этом; ты узнаешь его по тому, что он никогда не бывает конкретен. Он беспрестанно вмешивается, чтобы «дать вещам совершиться». Как же, говорит он, не подсобить предопределению, не применить для этого доступные средства? Подобным же образом смотрит он на свободного человека; он не в состоянии видеть иначе. Но у свободного нет разделения на цели и средства; у него лишь одна цель, одно решение: идти к своему предопределению. Он принял это решение, он будет время от времени — на каждом перепутье — обновлять его; но он скорее поверил бы, что мертв, чем в то, что решение великой воли окажется недостаточно сильным и будет нуждаться в поддержке средствами. Он верит: он встречает. А лишенный веры мозг своевольного человека не в состоянии вместить ничего, кроме неверия и своеволия, установления цели и измышливания средств. Без жертвы и без милости, без встречи и без Настоящего, усиащенный целями и средствами — таков его мир; никаким

другим он не может быть; а это и есть злой рок. Так он, при всей своей суверенности, безнадежно завяз в нереальном; и он понимает это в те мгновения, когда осознает самого себя, поэтому он направляет лучшую часть своей духовности на то, чтобы предотвратить или хотя бы поглубже упрятать это осознание.

Но осознание падения, осознание утраты реальности *Я* и тоска по обретению *Я* подлинного, погружение в ту глубинную почву, которую человек называет отчаянием и из которой вырастает самоуничтожение и возрождение, могут стать началом обновления.

Однажды, как рассказывает брахман ста путей, был спор между богами и демонами. Сказали демоны: «Кому же принести нам наши жертвы?» И они положили их — каждый в свой собственный рот. Боги же положили дары в рот друг другу. И тогда Праджапати, первичный дух, стал на сторону богов.

То, что мир *Оно*, предоставленный сам себе, а это означает: не затронутый и не расплавленный возникновением *Ты*, вырождается в призрак, — это понятно; но как происходит, что *Я* человека, как ты говоришь, утрачивает реальность? Пребывая ли в отношении или живя вне его, *Я* обретает достоверность для себя через свое самопознание — крепкую золотую нить, на которую нанизываются многообразные состояния. И если я говорю: «Я вижу тебя» или: «Я вижу дерево», — то, быть может, не одинаково реально в обоих случаях «вижу», но одинаково реально «*Я*».

— Проверим, проверим себя, так ли это. Словесная форма ничего не доказывает: часто ведь сказанное «*Ты*» означает по существу *Оно*, которому говорят «*Ты*» по привычке или от тупости; и часто сказанное «*Оно*» означает по существу *Ты*, чье присутствие как бы отдаленно вспоминают всем своим существом; так и бесчисленные «*Я*» лишь необходимое местоимение, полезное сокращение оборота «тот, кто говорит здесь». А самосознание? Если в одной фразе действительно подразумевается *Ты* отношения, а в другой — *Оно* познания и, следовательно, в обеих действительно подразумевается *Я*, тождественно ли это *Я* тому, из чьего самосознания извлекаются обе фразы?

Я основного слова *Я—Ты* другое, чем *Я* основного слова *Я—Оно*.

Я основного слова *Я—Оно* проявляет себя как индивидуальность и осознает себя как субъект (познания и использования).

Я основного слова *Я—Ты* проявляет себя как личность и осознает себя как субъективность (без косвенного дополнения).

Индивидуальность выявляет себя, обособляясь от других индивидуальностей.

Личность выявляет себя, вступая в отношение с другими личностями.

Первая есть духовная форма природной разъединенности, вторая — природного единства.

Цель самообособления — познание и использование, а цель познания и использования — «жизнь», т. е. длящееся весь срок человеческой жизни умирание.

Цель отношения — само существование отношения, т. е. соприкосновение с *Ты*. Ибо, соприкасаясь с каждым *Ты*, мы смешиваем свое дыхание с дыханием *Ты* — дыханием вечности.

Кто находится в отношении, тот участвует в реальности, т.е. в бытии, которое не заключено целиком в отношении, но и не целиком пребывает вне его. Всякая реальность есть деятельность, в которой я участвую, но которую не могу присвоить себе. Где нет участия, нет реальности. Где есть присвоение, там нет реальности. Участие тем полнее, чем непосредственнее соприкосновение с *Ты*.

Я становится реальным через свое участие в реальности. Тем более реальным, чем полнее участие.

Но *Я*, которое выходит из события-отношения в изолированность и в ее осознание, не теряет своей реальности, участие заложено и сохранено как потенция; другими словами, так говорят о высшем отношении, но это же справедливо для любого — «в нем остается семя». Это область субъективности, где *Я* ощущает вместе и единство, и свою изолированность. Подлинная субъективность может быть понята лишь динамически, как колебание *Я* в его тоске по истине. И здесь же источник, где зарождается и растет стремление ко все более высокому, абсолютному отношению, к полноте участия в бытии. В субъективности зреет духовная субстанция личности.

Личность осознает самое себя как участвующую в бытии, как сосуществующую, и через это — как существующую. Индивидуальность осознает самое себя как существующую так-и-не-иначе. Личность говорит: «Я есть», индивидуальность — «Я такова». «Познай самого себя» означает для личности: познай себя как бытие; для индивидуальности: познай свой способ бытия.

Этим вовсе не сказано, что личность в каком-то смысле «отказывается» от своей особости, от инакости своего бытия; однако для нее это определяет не окончательную перспективу, а лишь необходимую и исполненную смысла форму бытия. Индивидуальность, напротив того, упивается своей особостью, вернее, в большинстве случаев той фикцией, которую она себе изготовила. Потому что познать себя для нее почти всегда означает по существу вот что: сфабриковать иллюзию себя, обладающую убедительной силой и способную все глубже вводить в заблуждение ее самое — и в созерцании и почитании этой иллюзии создать себе видимость познания своего способа бытия,

ибо подлинное познание привело бы к самоуничтожению или к возрождению.

Личность видит самое себя. Индивидуальность занята своим мое: мой характер, моя раса, мое творчество, мой гений.

Индивидуальность не принимает участия ни в какой реальности и не обретает никакой. Она обособляется от других и хочет через это приобрести как можно больше — путем познания и использования. Это ее динамика: самообособление и присвоение, оба — в *Оно*, оба совершаются в нереальном. Субъект — а она так осознает себя — сколько бы ни присвоил себе, из этого не вырастает для него никакой субстанции, он остается точечным, функциональным: познающий, использующий, ничего больше. Весь его многосторонний и обширный способ бытия, вся его усердная «своеобразность» не могут доставить ему никакой субстанции.

Не существует двух разновидностей людей, но есть два полюса человечества.

Ни один человек не является в чистом виде личностью, ни один — в чистом виде индивидуальностью; ни один — вполне реальным, ни один — вполне нереальным. Каждый живет в двойственном *Я*. Но есть люди, настолько личностно-определенные, что их можно назвать личностями, и настолько индивидуально-определенные, что их можно назвать индивидуальностями. Между теми и другими решается подлинная история.

Чем больше человек и все человечество порабощаются индивидуальностью, тем глубже опускается *Я* в нереальность. В такие времена личность в человеке и в человечестве влачит подспудное, потаенное, как бы незаконное существование — пока к ней не воззовут.

Личность человека выражена тем полнее, чем сильней в человеческой двойственности его *Я* — то, что принадлежит основному слову *Я—Ты*.

По тому, как он говорит *Я*, по тому, что он подразумевает, когда говорит *Я*, видно, куда относится человек и куда устремлен его путь. Слово *Я* — подлинный шиболет — тайный пароль рода человеческого[3].

Только прислушайтесь к нему!

Как дисгармонично *Я* индивидуальности! Оно может вызвать огромное сочувствие, если исходит из уст, трагически сомкнутых стремлением утаить внутреннее противоречие. Оно может вызвать ужас, если беспорядочно, необуздано и безоглядно вырывается из уст, выставляющих напоказ это противоречие. Если оно исходит из уст тщеславных и многоречивых, оно жалко или отвратительно. Кто произносит *Я* акцентированно, обнажает срам мирового духа, приниженного до духовности.

Но как прекрасно и гармонично звучит такое живое, такое впечатляющее *Я* Сократа! Это — *Я* нескончаемой беседы, и ветер беседы овевает его на всех его путях, даже перед судьями и даже в последние минуты заточения. Это *Я* жило в отношении к людям, воплощавшемся в диалоге, в беседе. Это *Я* не переставало верить в реальность людей и устремлялось навстречу им. И оно занимало свое место рядом с ними в реальности, и реальность уже не покидала его. Его одиночество не могло быть оставленностью; когда мир людей замолкал, его *Я* слышало голос своего *даймония*[4], говорившего *Ты*.

Как прекрасно и гармонично звучит наполненное *Ты* Гёте! Это *Я* чистого общения с природой; она беспрестанно говорит с ним, она открывает ему свои таинства, хотя и не выдает своей тайны. Это *Я* верит в нее и, говоря розе «Так это ты», занимает рядом с ней свое место в единой реальности. От этого остается с ним, когда *Я* Гёте возвращается к себе, дух реального: взгляд солнца запечатлевается в благословенном оке, осознающем свою лучезарность, и дружба стихий сопровождает этого человека в тишину смерти и становления.

Так звучит сквозь века «щедрая, истинная и чистая» *Я*-речь тех, кто познал единство с реальностью, личностей сократовского и гётевского типа.

И, забегая вперед, укажем здесь на сферу абсолютного отношения: как покоряюща *Я*-речь Иисуса и как несомненно убедительна! Ибо это — *Я* абсолютного отношения, где человек свое *Ты* называет «Отцом» так, что сам он уже только сын, и никто иной. Когда бы он ни говорил *Я*, он может иметь в виду лишь *Я* святого основного слова, которое для него вырастает в абсолютное. Если где-либо его затрагивает изолированность, единство пересиливает; и только исходя из единства говорит он с другими. Тщетно будете вы пытаться свести это *Я* к такому, которое сильно самим собою, или это *Ты* — к чему-то, что обитает в нас, т. е. опять-таки пытаться лишить реальности реальное, присутствующее в Настоящем отношение. Реальное — живо присутствующее отношение: *Я* и *Ты* остаются, каждый человек может говорить *Ты*, и тогда он — *Я*, каждый человек может говорить Отец, и тогда он — сын; реальность остается.

Но что если миссия человека требует от него, чтобы он не знал другого единства, кроме единства со своим Делом, и, следовательно, не знал бы реального отношения к *Ты*, не имел бы представления о *Ты*; чтобы все вокруг него превращалось в *Оно* — его Делу служащее *Оно*? Как насчет *Я*-речи Наполеона? Разве она не законна? Разве этот феномен познания и использования — не личность?

— На самом деле властелин века явно не знал измерения *Ты*. Это правильно выражает фраза: всякое существо было для него valore[5]. Он, который своих соратников, отрекшихся от него после его падения, мягко сравнивал с Петром, сам не имел никого, от кого бы он мог отречься, ибо он не имел никого, кого бы он восприиял как сущность. Он был демоническим *Ты* миллионов, не отвечающим на *Ты*, отвечающим *Оно*, не отвечающим в сфере личной, отвечающим только в своей сфере, в сфере своего Дела, только своими деяниями отвечающим. Это — стихийно-исторический барьер, где основное слово единства теряет свою реальность, свой характер взаимодействия: демоническое *Ты*, для которого никто не может стать *Ты*. Это третье по отношению к личности и индивидуальности, к свободному человеку и человеку своевольному, но не между ними, — это третье существует, фатально выступая в фатальные времена: кому все пламенеет навстречу и кто сам — в холодном огне; к кому ведут тысячи отношений и от кого — ни единого; кто не участвует ни в какой реальности и в ком без числа принимают участие, как в реальности.

Конечно, он рассматривает окружающие его существа как машины, способные к различной деятельности, которые надлежит расчетливо использовать для Дела. Но и на себя самого он смотрит так же (только что свою работоспособность он вынужден каждый раз заново выяснять на опыте, и все-таки он не знает ее границ). И с самим собой он обращается как с *Оно*.

И поэтому его *Я*-речь не обладает живой впечатляющей силой и полнотой; но уж во всяком случае она не подделывает эти качества, как современная индивидуальность. Он совсем не говорит о себе, а только «от себя». *Я*, которое он произносит и пишет, — это необходимое подлежащее его постановлений и распоряжений, не больше и не меньше; у него нет субъективности, но нет и занятого своим способом бытия самосознания и уж, конечно, нет мании создавать иллюзию себя. «Я — часы, которые существуют и не знают себя» — так выразил он сам свою фатальность, реальность этого феномена и нереальность этого *Я*, выразил в то время, когда он был выброшен из своего Дела и когда впервые у него появилась потребность и возможность говорить о себе, думать о себе, впервые осознать свое *Я*, которое только тогда впервые проявилось. Проявившееся не было только субъектом, но и субъективности не достигло; расколдованное, но не спасенное, оно выразило себя в страшных, столь же гармоничных, сколь и дисгармоничных словах: «Вселенная смотрит на нас!» В конце *Я* Наполеона снова погрузилось в тайну.

Кто бы осмелился, после такого пути и такого падения, утверждать, что он понял свою громадную, свою чудовищную

миссию или что он ее иеверио поиял? Несомиеиио, что эпоха, властелииом и образцом которой стал демои, ие зиающий Настоящего, ие поиимает его. Оиа ие зиает, что здесь властвуют стечеиие обстоятельств н нсполненне, а ие пылкость силы н наслаждеине силой. Она восторгается властительиостью этого чела и ие подозревает, какие зиаки иачертаиы на ием — подобио числам на циферблате часов. Она старается подражать этому взгляду иа существа, ие поиимая его выиуждеиности и иеобходимости, и подмеияет деловую суровость этого *Я* пьяиящим сознаниeм оригииальиости. Слово *«Я»* остается *шиболетом* человечества. Наполеои произиосил его без способиости к отношенню, ио ои произиосил его как *Я* иекоего свершеиия. Кто пытается вторить ему, лишь выдает этим безысходиость своего внутреииего протнворечия.

Что такое внутреиияе протнворечне?

— Если человек ие подтверждает жизиью а priori отиошеиня, врождеииое *Ты* не проявляется и не воплощается в *Ты* встречеином, вместо этого обращаясь вовиутрь. Оио развнвается в иеестественном, иевозможиом объекте, в *Я*; это озиачает: оио развивается там, где для его развития совсем иет места. Так возиикает противостояиие в самом себе, которое не может быть отношением, Настоящим, струящимся взаимодействием, а только самопротиворечием. Человек может пытаться истолковать его как отиошеиие, даже как религиозное, чтобы вырваться нз ужаса самоудвоеиия; ио ои выиуждеи виовь и виовь обнаружнвать ложиость такого толковаиня. Здесь предел жнзии. Здесь иеосуществлеииое ищет убежища в иелепой видимости осуществлеиия; оно пробирается ощупью в лабнрните н запутывается все сильиее.

Времеиами, когда человека охватывает ужас отчуждения между *Я* и миром, у иего появляется мысль: иужио что-то сделать. Как в дуриую полночь, когда лежишь, нстерзаииый сиами иаяву — оплоты разрушены, бездиа вопиет — н посредн терзанний ты замечаешь: еще существует жизнь, надо только пробиться к ией — но как, как?

Таков человек в часы осозиаиия: ужасаясь, ои ищет выхода, но не знает путн. Все же, быть может, ои знает путь — совсем внутри, глубиниым нежеланным знаннем — путь обиовлеиия, который ведет через жертву. Но ои отвергает это зиаиие; «мнстнческое» не выиосит электрического света. Ои призывает мысль; иа иее ои — ие без осиоваиий — крепко уповает: оиа должиа сиова все привести в порядок. В этом ведь состоит высокое нскусство мыслн: нарисовать надежную н вполне правдоподобную картииу мира. И вот ои говорит своей мысли: «Посмотри иа этого, с жестокнми глазамн, так устрашающе расположнвшегося здесь, — разве это не тот самый, с кем я когда-то играл? Зиала

бы ты, как он улыбался мне этими самыми глазами и какими добрыми они были! Посмотри на мое жалкое *Я* — признаюсь тебе: оно пусто, и что бы я с собой ни делал, при помощи познания и использования, это не заполняет его пустоту. Не помиришь ли ты меня с ним снова, чтобы оно оставило меня в покое и чтобы я исцелился?» И мысль, услужливая и искусная, рисует с необычайной быстротой ряд — нет, два ряда — картин: на правой и на левой стене. На одной простирается (скорее, совершается, ибо мысленные картины мира — отличный кинематограф) вселенная. Из круговращения звезд выныривает маленькая Земля, из копошения на земле выныривает маленький человек, и вот история несет его дальше сквозь времена, чтобы постоянно отстраивать заново муравейники культур, которые она растаптывает. Под цепью картин написано: «Одно и все». Другая стена — стена души. Пряха прядет: орбиты всех звезд, и жизнь всех созданий, и всю историю мира; все это — из одной нити и не называется более: звезды, создания, мир, но: ощущения и представления или даже: переживания и душевные состояния. Под цепью картин написано: «Одно и все».

Если теперь человек снова когда-нибудь содрогнется в отчуждении и мир устрашит его, он подымет взор (направо или налево — как получится) и увидит картину. Там видит он, что *Я* вложено в мир и что *Я*, собственно, вовсе не существует, значит, мир не может сделать этому *Я* ничего плохого — и он успокаивается; или же он видит, что мир вложен в *Я* и что мир, собственно, вовсе не существует, значит, мир не может сделать этому *Я* ничего плохого — и он успокаивается. И в другой раз, когда человек содрогнется в отчуждении и *Я* устрашит его, он подымет взор и увидит картину; и на какую бы он ни смотрел, все равно: пустое *Я* до краев напичкано миром, мировой поток захлестывает *Я* — и он успокаивается.

Но придет миг, и он близок, когда содрогнувшийся человек подымет взор и увидит внезапно, как при вспышке молнии, обе картины вместе. И он содрогнется.

ЧАСТЬ III

Продолженные линии отношений сходятся в вечном *Ты*.

Каждое единичное *Ты* — прозрение вечного *Ты*. Через каждое единичное *Ты* основное слово обращается к *Ты* вечному. Из этой посреднической роли *Ты* всех существ проистекает для них полнота (и неполнота) отношений. Врожденное *Ты* воплощается в каждом отношении и не свершается полностью ни в одном.

Оно свершается лишь в прямом отношении к тому *Ты*, которое по своей природе не может превратиться в *Оно*.

Свое вечное *Ты* люди называли многими именами. Когда они пели о Нем, тем самым именуя Его, они всегда подразумевали вечное *Ты*: первые мифы были хвалебными песнопениями. Потом имена перешли в язык *Оно*; все сильнее влекло людей думать и говорить о своем вечном *Ты* как об *Оно*. Но все имена Бога остаются священными, ибо ими не только говорят о Боге, но и обращаются к Нему.

Многие хотят, чтобы не было позволено употреблять слово Бог, потому что им так злоупотребляют. И, без сомнения, из всех человеческих слов это — самое перегруженное. Именно поэтому оно — самое непреходящее и самое необходимое. И чего стоят все ложные речи о сущности Бога и Его творений (а никаких других не было и не может быть) по сравнению с единой истиной, что все люди, которые обращались к Богу, имели в виду Его самого? Ибо кто произносит слово Бог и действительно подразумевает *Ты*, и — какие бы заблуждения ни владели им — обращается к истинному *Ты* своей жизни, которое не может быть ограничено никаким другим и с которым он находится в отношении, охватывающем все остальные отношения.

Но и тот, кто презирает Имя и воображает себя безбожником, если он всем своим преданным существом обращается к *Ты* своей жизни, как к такому, которое не может быть ограничено никаким другим, — он обращается к Богу.

Если мы идем по некоторому пути и навстречу нам попадается человек, тоже идущий по какому-то пути, то мы знаем лишь свою часть пути, но не его; его же путь мы воспринимаем лишь через встречу.

О полном событии-отношении мы знаем — так, как знают прожитое, — то, что мы вышли навстречу, нашу часть пути. На другую часть мы лишь наталкиваемся, мы ее не знаем. Мы наталкиваемся на нее во встрече. И мы надрываем свои силы, если пытаемся говорить о ней как о чем-то, находящемся вне отношения.

Чем нам приходится заниматься, о чем заботиться — это не другая, а наша сторона; не благодать, а воля. Благодать с нами тогда, когда мы выходим ей навстречу и пребываем в ее присутствии; нашим объектом она не является.

Ты выступает мне навстречу. Я же вступаю в прямое отношение с ним. Таким образом, отношение означает быть избранным и избрать страдательность и активность в одном. Ибо действие всего существа (приостанавливающее всякую частную деятельность и тем самым все — лишь ее ограниченностью

обусловлеииые — ощущеиия деятельиости) должио походить на бездеятельность.

Это — деятельность ставшего цельиым человека, которая именуется бездействием: когда ничто отдельное, ничто частное уже не волиует человека, и поэтому ои больше не вмешнвается в мир; когда действует цельный, в своей цельности замкнутый, в своей цельиости покоящийся человек; когда человек стал действующей цельностью. Обрести такое устойчивое состояние — значит быть готовым выйти иавстречу Высшему.

Для этого ие требуется отбрасывать чувствеииый мир как мнр кажимости. Нет мира кажимости, есть только мир, который, правда, кажется иам двойствеииым в силу двойственности иашей позиции. Надо лишь снять заклятие изолироваииости. Не нужио н ннкакого «выхода за пределы чувствеиного позиаиия»; всякое познание, в том чнсле н духовное, может дать нам лнщь *Оно*. Не требуется также обращаться к мнру идей н ценностей: онн ие могут стать для нас Настоящим. Всего этого не нужно. Можно лн сказать, что же иужио? Да, ио не в форме предписаиия. Все, что во все времена было придумаио или открыто по части предписаиий (рекомендуемые прнготовлення, практнка самоуглублеиия и т. д.), ие имеет иикакого отиошеиия к нзначально простому факту встречи. То, что успехами в зианнях или в достижении могущества мы обязаиы той или иной практике, — все это не касается того, о чем здесь говорится. Все это имеет место в мире *Оно* и ие выводит ии на шаг за его пределы. С помощью предпнсаний невозможио научить выходу иавстречу. Его можно лишь указать, н вот каким образом: очертнть круг, исключающий все, что ие является им. Тогда станет очевидио едииствеииое, что важио: полиое прииятие Настоящего.

Коиечно, прииятне Настоящего предполагает тем большнй риск, тем более крутой поворот, чем дальше ушел человек в нзолнроваииое существоваиие; ио ие отказ от *Я*, как обычио полагают мистики: *Я* необходимо как для любого отношеиия, так и для высшего, ибо отиошеиие может осуществиться лнщь между *Я* и *Ты*; необходнм, следовательио, отказ не от *Я*, а от того ложиого иистиикта самоутверждеиия, который побуждает человека бежать от неиадежного, лишеииого плотности н длнтельиости, недоступиого обозреиию, опасиого мнра отиошеиий, бежать к обладаиию вещами.

Всякое подлнниое отношенне к существу или к сущности в мнре исключительио. Его *Ты* раскованно и выступает вперед, еднннственное, оио предстает перед тобой. Оио заполияет собою иебосвод: ие то, чтобы ие существовало иичего другого, но все другое живет в его свете. Пока длится отиошение, эта его всеобщиость остается иеприкосновенной. Но как только *Ты*

превращается в *Оно*, всеобщность отиошення начинает казаться несправедливостью по отношеиию к мнру, его исключительность — исключеиием из Вселеииой.

В отношеиии к Богу абсолютная исключительность и абсолютная всеохватность суть одио. Кто вступает в абсолютное отношение, того уже не касается ничто едииичиое — ни вещи, ни существа, нн земля, ни небо; но все включено в отиошение. Ибо вступить в чнстое отношение означает не закрыть глаза на все, но все видеть в *Ты*, ие отказаться от мира, но обрести его истииную основу. Отвести взгляд от мира — это ие поможет прийти к Богу; вперить взгляд в мир — тоже ие поможет прийти к Нему; но кто видит мир в Нем, тот пребывает в Его присутствин. «Здесь мнр, там Бог» — это *Оно*-речь; «Бог в мнре» — другая *Оно*-речь; инчего не исключать, иичего ие оставлять за, все — весь мир заключить в *Ты*, дать миру его право и истииу; не рядом с Богом, но все вложить в Него — вот совершенное отношение.

Бога ие иайти, оставаясь в мире, Его ие найти, покннув мир. Кто всем существом выходит иавстречу своему *Ты* и иесет к иему все бытне мнра, находит Его — того, кого нельзя нскать.

Конечно, Бог — «Другой», но он и всецело Тот-же-Самый, всецело присутствующий. Конечно, Он — Mysterium Tremendum[6], Кто являет Себя и повергает ииц; но Он — и тайна самоочевидного, которая мне блнже, чем мое *Я*.

Если ты нсследуешь жнзнь вещей н обусловленное бытие, ты приходишь к Непостижимому; если отвергаешь жизнь вещей н обусловлеииое бытие, ты оказываешься перед Ничто; если ты освящаешь жнзиь, ты встречаешь Бога жнвого.

Чувство *Ты* в человеке, которое в отношеннях с каждым отдельиым *Ты* сталкивается с разочарованием превращения в *Оно*, стремится перерасти пределы отдельных отиошений, стремится к своему вечному *Ты*. Не так, как ищут что-то: в действительиости не существует иикаких поисков Бога, ибо не существует ничего, в чем Его иельзя было бы найти. Сколь безумен и безнадежен тот, кто оставляет путь своей жизии, чтобы искать Бога; даже если ои овладеет всей мудростью одиночества и всем могуществом самокоицентрации, ему не встретить Его. Скорее так: человек идет своим путем и хочет лишь, чтобы это был путь; в силе этого желания выражается его стремлеиие. Каждое событие-отношение — это такая точка пути, где ему открывается проблеск совершенства; поэтому в каждом из них он не причастен Одному, но и прнчастеи тоже, ибо ои в ожидании. В ожидаиии, ио ие в поисках, идет ои своим путем; отсюда его терпимость ко всем вещам и бескорыстный контакт с ними. Но н когда он нашел, его сердце ие отворачиваетсяч от них, хотя теперь ои все видит

в Одном. Он благословляет все обители, дававшие ему приют, и все те, которые он еще посетит. Ибо это «нашел» — не конец пути, а его вечная середина.

Это обретение без поисков: открытие самого изначального, открытие начала. Чувству *Ты*, которое не может насытиться, пока не находит бесконечное *Ты*, с самого начала ведомо Его присутствие: это присутствие должно было лишь стать вполне реальным — через реальность освященной жизни мира.

Неверно, что Бога можно извлечь из чего-либо: например, из природы — как ее Творца, из истории — как ее Кормчего или еще из субъекта — как то *Я*, которое мыслит себя в Нем. Неверно, что дано что-либо «другое» и лишь затем Его выводят из этого; нет, Он — непосредственно, изначально и всегда предстоящее пред нами Сущее; Тот, к Кому по сути можно лишь обращаться, но выразить Его словами нельзя.

Существенным элементом отношения к Богу объявляют чувство, которое называют чувством зависимости, а в наше время — более точно — чувством приниженности. Выделить и определить этот элемент нужно, но непомерное его акцентирование ведет к неправильному пониманию характера совершенного отношения.

То, что было уже сказано о любви, еще более непреложно справедливо здесь; чувства лишь сопровождают факт отношения, который совершается не в душе, но между *Я* и *Ты*. Каким бы значительным ни казалось чувство, оно все еще подчинено динамике души, где одно перегоняет, превосходит, вытесняет другое; оно расположено — в отличие от отношения — в пределах некой шкалы. И, прежде всего, каждое чувство занимает свое место внутри некой полярно-напряженной системы: оно получает свою окраску и свое значение не только из себя самого, но и из своей полярной противоположности; каждое чувство контраст-но-обусловлено. И вот абсолютное отношение, которое в действительности включает в себя все относительное и уже не есть часть, как они, но целое — как завершение и объединение их всех, — психологизируется и релятивизируется, так как его сводят к изолированному и ограниченному чувству.

Исходя из души, совершенное отношение может быть понято только биполярно, только как coinsidentia oppositorum, как единство противоположных чувств. Конечно, часто один из полюсов (подавляемый основной религиозной установкой личности) ускользает от рефлектирующего сознания; он может быть выявлен лишь чистейшим, свободным от предвзятости созерцанием сокровенных глубин существования.

Да, в чистом отношении ты чувствовал себя совершенно зависимым, как не можешь чувствовать ни в каком другом, и совершенно свободным тоже, как никогда и нигде больше: тварью

— и творцом. Там уже не было одного, ограниченного другим, но оба — безграничные и оба — вместе.

То, что Бог тебе нужен больше всего на свете, ты в сердце своем знаешь всегда; но разве не знаешь ты, что и ты нужен Богу, в полноте его вечности — ты? Как же существовал бы человек, если бы он не нужен был Богу, и как существовал бы ты? Ты нуждаешься в Боге, чтобы существовать, и Бог нуждается в тебе для того самого, что есть смысл твоей жизни. Поучения и стихи тщатся сказать больше и говорят лишнее: что за жалкая и напыщенная болтовня о «становящемся Боге», но есть становление Бога Сущего, — это мы знаем непреложно в сердце своем. Мир — не забава Бога, он — Его судьба. То, что существует человек, человеческая личность, ты и я, имеет божественный смысл.

Творение — оно происходит с нами, оно пламенем внедряется в нас, пламенем охватывает нас, мы трепещем и слабеем, мы покоряемся. Творение — мы участвуем в нем, мы встречаем Творца, отдаем Ему себя, помощники и сподвижники.

Двое великих слуг проходят сквозь времена: молитва и жертва. Молящийся склоняется трепеща, в безграничном смирении и знает, что он — непостижимым образом — воздействует на Бога, даже если ничего не просит для себя: ибо тогда, когда он уже ничего более не ищет для себя, тогда видит он, как растет его воздействие, разгораясь, как пламя. А приносящий жертву? Я не могу презирать его, усердного служителя прежних времен, который думает, что Бог жаждет запаха его всесожжения: он знал, безрассудным и могущественным знанием, что давать Богу можно и должно; и это же знает и тот, кто приносит в жертву Богу свою маленькую волю и встречает Его в усилии своей большой воли. «Да будет воля Твоя!» — не больше этого, говорит он, но истина говорит за него дальше — «через меня, в ком Ты нуждаешься». Что отличает жертву и молитву от всяческой магии? Магия хочет воздействовать, не вступая в отношение, и упражняет свое мастерство в пустоте; молитва же и жертвоприношение являются «пред Лик» во исполнение святого основного слова, которое отличает взаимность. Они произносят *Ты* и слышат ответ.

Стремиться понимать чистое отношение как зависимость — значит стремиться лишить реальности одного из его носителей, а тем самым и само отношение.

Мы придем к тому же, если взять за отправную противоположную точку зрения и считать существенным элементом религиозного акта погружение в себя (путем ли освобождения себя от всего, что связано с *Я*, или же путем восприятия себя как единой мыслящей сущности). Первый подход подразумевает, что Бог входит в существо, освобожденное от *Я*, или оно

растворяется в Боге; второй — что оио иаходится иепосредствеиио в самом себе как в Божествеииом Едином; первый, следовательио, подразумевает, что в иекий высший момент *Ты*-речь прекращается, так как больше иет дуализма, второй — что *Ты*-речи на самом деле вообще ие существует, так как иет дуализма по сути; первый подход — вера в объедииеиие, второй — в идентичность человеческого и Божествеииого. Оба устремлеиы к траисцендентному, по ту стороиу *Я* и *Ты*, первый — к возникающему в экстазе, второй — к существующему и раскрывающему себя в самосозерцаиии мыслящего субъекта.

Оба оии уиичтожают отиошение: первый как бы динамически — *Ты* поглощает *Я*, и теперь это уже ие *Ты*, а Едииствеиио-Сущее; второй как бы статически — *Я*, растворившееся в Себе, осозиает себя как Едииствеиио-Сущее. Если доктрииа зависимости считает *Я* (одиу из опор мирового свода — чистого отиошеиия) иастолько слабым, что его иесущей способиости уже иельзя больше доверять, то одиа из доктрии погружеиия заставляет этот свод исчезиуть в ее завершеиии, другая относится к иему как к иллюзии, которую следует преодолеть.

Доктрииы погружеиия ссылаются иа известные словесиые формулы самоотождествлеиия, одиа — прежде всего иа Иоаииово «*Я* и Отец суть одио», другая — иа поучеиие Сандилии: «Всеобъемлющее — это мое *Я* в глубиие сердца»[7].

Пути, указуемые этими формулами, противоположны друг другу. Первая берет свое начало (после подземиого вызреваиия) в жизии, вторая зарождается как учеиие и выливается в мистическую жизнь личиости. На каждом из этих иаправлеиий меияется сам характер формулы. Христос Иоаииовой традиции — одиажды ставшее плотью слово — ведет к экхартовскому Христу, которого Бог постояиио порождает в человеческой душе. Формула короиации Себя в Упаиишадах: «Что реальио — это *Я* Сам, а *Ты* — это *Я* Сам» ведет — гораздо более прямо — к буддистской формуле изложеиия: «Истиино и реальио овладеть Собой (и отиосящимся к Себе) — иевозможио».

Начало и коиец каждого пути требуют отдельиого рассмотреиия.

То, что ссылка иа «суть одио» иеобосиоваина, стаиет очевидиым каждому, кто прочтет иепредвзято, часть за частью, евангелие от Иоаина. Это подлииио евангелие чистого отношеиия. Здесь более истииное, чем зиамеиитый мистический стих: «Ты — это я и я — это ты». Отец и сыи, равиосущие, мы позволим себе сказать — Бог и человек; равиосущие — иеразделимо-реальиые Двое, два иосителя первичиого отиошеиия, которое от Бога к человеку озиачает призыв и повелеиие, от человека к Богу — созерцаиие и приятие, между обоими оио озиачает поиимаиие и

любовь. В этом отиошенни сын, хотя Отец жнвет и действует в ием, склоияется перед «превосходящим» и молится ему. Все иовейшие попытки истолковывать по-другому эту нзиачальиую реальиость диалога — истолковать как взаимосвязь *Я* с самим собой или как событие, вмещающееся в самодостаточиой виутреиией жнзии человека, — тщетны: все оии относятся к безнадежиой истории уиичтожеиия реальиости.

— А мистика? Оиа рассказывает, как переживают едииство без раздвоеиия. Допустнмо ли подвергать сомиеиию правдивость ее рассказа?

— Я зиаю ие одии, а два случая, когда уже ие ощущают раздвоеиня. Мнстнка путает нх в своих речах; н я это сделал одиажды.

Первый — когда душа стаиовится едииой. Это происходит ие между человеком и Богом, ио в человеке. Силы сосредоточиваются в цеитре, все, что хочет отвлечь их, преодолевается, существо одииоко пребывает в самом себе и ликует, как говорит Парацельс, в своей экзальтации. Это решающий момент для человека. Без иего человек иепригодеи к работе духа. В этот момент в сокровеииой глубиие его существа решается: это передышка илн чаемое завершеиие. Человек может, сосредоточившись в едииство, выйти иа встречу, теперь впервые вполне доступиую, иа встречу с тайиой и спасеиием. Но ои может также, вкусив блажеиство сосредоточеииости, отказаться от высшего долга и вериуться в распылеииость. Все иа иашем пути влечет за собой приията решеиня: целенаправлеииого или смутио осозиаваемого, иакоиец, совершеиио иепостижимого; в сокровеииой глубиие иашего существа кореиится извечио таииствеииое и судьбоиосиое решеиие.

Второй вытекает из иепостижимой особеииости самого акта отиошения — в ием двое кажутся одиим: «Когда одии и одии объедииеиы, обиажеииость излучается в обиажеииость». *Я* и *Ты* тоиут, человеческое, только что еще противостоявшее Божествеииому, поглощается Им — все заполияют прославлеиие, обожествлеиие, едииство бытия. Но когда человек, просветлеииый и обессилеииый, возвращается в суету земных забот и мудрым сердцем осознает н то, и другое, — не должно ли тогда для иего бытие расщепиться, так что одна часть окажется во власти безиадежиости? Чем поможет моей душе то, что оиа сиова сумеет уйти из этого мнра в едииство, раз сам этот мир с иеобходимостью остается совершеиио чуждым едииству, что толку от всего этого «Божествеииого упоеиия» в жизии, разорваиной иадвое? Если тот безмерио щедрый иебесиый миг иикак ие связаи с моим убогим земиым мгиовеиием, что́ ои тогда для меия, если я должеи еще жить, перед лицом всех опасиостей должеи жить иа земле?

Можно поэтому понять тех учителей, которые отвергают блаженство экстаза «единения».

Единения, которое не было единением. Я возьму в качестве примера людей, в пылу осуществленного эроса настолько упоенных чудом объятия, что для них осознание *Я* и *Ты* исчезает в чувстве единства, которого нет и не может быть. То, что экстатик называет единением, — это захватывающая динамика отношения; не единство, возникающее в данный момент мирового времени и сплавляющее в одно *Я* и *Ты*, но динамика самого отношения, которая может явить себя его носителям, пребывающим в незыблемом противостоянии друг другу, и захлестнуть их чувством упоения. Здесь властвует тогда предельное преувеличение акта отношения; само отношение, его животворное единство, воспринимается так остро, что стороны отношения блекнут рядом с ним, что за его жизнью забываются *Я* и *Ты*, между которыми оно возникло. Здесь — одно из предельных явлений; реальность простирается до некоего предела и там тускнеет. Но величественнее, чем все загадочные сплетения на границах бытия, для нас центральная реальность обычного земного часа — солнечный блик на ветке клена и предчувствие вечного *Ты*.

Это, однако, расходится с утверждением другой доктрины погружения: о том, что всеобщее бытие и собственное бытие суть одно и то же, и поэтому никакая *Ты*-речь не может принести с собой последней реальности.

Ответ на это утверждение дает само учение. Одна из Упанишад рассказывает, как вождь богов Индра приходит к Праджапати, созидающему духу, чтобы узнать, как найти и различить свое *Я*. Индра проводит столетие в ученичестве, дважды его отсылают с неудовлетворительной информацией, пока, наконец, ему не дается правильная: «Если человек покоится в глубоком сне, без сновидений, это — его *Я*, это — Бессмертное, Достоверное, Всеобщее Бытие». Индра отправляется в путь, но скоро им овладевает сомнение; он возвращается и спрашивает: «Но в таком состоянии, о Высочайший, человек ведь не знает о себе: «Это Я», и не знает: «Они — существа». Человек предан уничтожению. Я не вижу здесь ничего обнадеживающего». «Именно так, — ответил Праджапати, — это действительно так».

Поскольку учение содержит высказывания об истинном бытии, постольку оно (как это всегда бывает с его — в этой жизни выяснению не поддающимся — подлинным содержанием) не имеет ничего общего с переживаемой реальностью; ибо и ее оно вынуждено низвести до мира кажимости. И поскольку учение содержит руководство к погружению в истинное бытие, постольку оно ведет не в переживаемую реальность, а в «уничтожение», где не властвует никакое сознание, откуда не ведут никакие

воспоминания; человек, вышедший оттуда, может все еще провозглашать — как знак своего опыта — пограничное слово: «двойственность отсутствует»; но он не имеет права называть это единством.

Мы же хотим свято блюсти святое благо нашей реальности, которая дана нам в дар для этой — и, быть может, ни для какой другой более близкой к истине — жизни.

В переживаемой реальности нет единства бытия. Действительность существует лишь в действенном поступке, ее мощь и глубина в нем. И «внутренняя» реальность существует, лишь если есть взаимодействие. Самая мощная и глубокая реальность там, где все включается в действенный поступок — весь человек без остатка и всеобъемлющий Бог — ставшее единым *Я* и безграничное *Ты*.

Единое *Я*, ибо в переживаемой реальности существует (я уже говорил об этом) единение души, сосредоточение сил, решающий момент для человека. Но в ней нет, как при том погружении, отказа от реальной личности. Погружение хочет сохранить лишь «чистое», подлинное, долговечное, а все остальное отбросить; сосредоточение не считает инстинктивное слишком нечистым, чувственное — слишком поверхностным, эмоциональное — слишком быстротечным; все должно быть включено и подчинено. Сосредоточение хочет не отвлеченного *Я*, но цельного, необедненного человека. Оно стремится к реальности, и оно есть реальность.

Доктрина погружения предписывает и обещает уход в Единое мыслящее Сущее («то, посредством чего мыслится этот мир»), в чистый субъект. Но в переживаемой реальности нет мысли без того, что мыслится; напротив, здесь мыслящий зависит от того, что мыслится, не в меньшей степени, чем оно — от него. Субъект, который освобождается от объекта, уничтожает себя как реальность. Мыслящий в себе существует в мысли, как ее продукт и предмет, как пограничное понятие, не связанное ни с каким представлением; затем, в предвосхищающем определении смерти, вместо которой можно подразумевать и ее подобие — почти столь же непроницаемый глубокий сон; и, наконец, в провозглашении доктрины о подобном глубокому сну состоянии погружения, которое по своей природе лишено сознания и памяти. Это — высочайшие вершины *Оно*-речи. Нужно уважать возвышенную силу их отречения, но в то же время видеть в них все же то, что самое большее, надо лишь испытать, но не то, чем надо жить.

Будда, «свершившийся» и свершитель, не высказывает утверждений. Он отказывается утверждать, что единство есть или что его нет, что прошедший через все испытания погружения будет

после смерти пребывать в единстве или что он не обретет его. Этот отказ, это «благородное молчание» объясняют двояко: теоретически тем, что завершение исключает уже категории мышления и высказывания; практически тем,что обнажение его сущностного содержания не создаст истинно святой жизни. Оба эти объяснения выражают одну и ту же истину: кто обращается с Сущим как с объектом некоторого высказывания, тот увлекает его в расщепленность, в противоречивость мира *Оно*, в котором нет святой жизни. «Если (о, монах!) господствует мнение, что душа и тело сущностно едины, то нет святой жизни, если же господствует мнение, что душа — это одно, а тело — другое, то и тогда нет святой жизни». В мистерии, воспринимаемой как переживаемая реальность, властвуют не «это так» и не «это не так», не «бытие» и не «небытие», но «так-и-по-другому», «бытие-и-небытие», властвует нерасторжимое. Нераздельно противостоять нераздельной тайне — коренное условие спасения. Что Будда относится к тем, кто это познал, — несомненно. Как всякий истинный учитель, он хотел учить не мнениям, но пути. Только одно утверждение он оспаривает — утверждение «глупцов», что нет поступков, нет деяний, нет силы и что при всем том «можно двигаться по пути». Только одно утверждение он отваживается высказать — решающее: «Существует (о, монахи!) нерожденное, невозникшее, несозданное, несформированное». Если бы его не существовало, не было бы цели; оно существует — путь имеет цель.

До сих пор мы можем следовать за Буддой, оставаясь верными истине нашей встречи; но следующий шаг был бы изменой реальности нашей жизни. Ибо из истины и реальности, которую мы не извлекаем из самих себя — она дана нам и предназначена, — мы знаем: если это лишь одна из целей, то она не может быть нашей; если это цель, то она неверно указана. И еще: если это одна из целей, путь мог бы привести к ней; если это цель, то путь, самое большее, приближает к ней.

Цель Будда определяет как «прекращение страданий», т. е. возникновения и уничтожения: освобождение из круговорота рождений. «Отныне нет возвращения» — вот формула того, кто освободился от жажды жизни и тем самым от необходимости возрождаться вновь и вновь. Мы не знаем, есть ли возвращение; линию временного измерения, в котором мы живем, мы не продолжаем за пределы этой жизни и не пытаемся выяснить то, что откроется нам в свой срок и по своим законам; но если бы мы знали, что есть возвращение, мы не стремились бы избежать его; и не вульгарной жизни хотели бы мы, но права — в каждой жизни соответствующим ей способом и на ее языке — произносить вечное *Я* преходящего и вечное *Ты* непреходящего.

Прнводит ли Будда к избавленню от иеобходимости возвращаться, мы не зиаем. Ои определеиио приводит к промежуточиой цели, которая касается и иас: к еднненню души. Но ои ведет к ней, оставляя в сторòие ие только «дебри миеиий», — это необходимо, — но и «иллюзию форм», которая для нас вовсе ие иллюзия (иесмотря иа все субъективиые парадоксы восприятия, которые мы отиосим туда же), а внушающий доверие мир; и сам его путь — это путь игнорироваиия, и если, иапрнмер, ои предлагает иам позиать процессы, протекающне в иашем теле, он подразумевает при этом иечто почтн протнвоположиое иашему чувствеиио достовериому позианию плоти. И ои ие ведет ставшее единым существо к той высшей *Ты*-речн, которая стала возможной для иего. Нам представляется, что его решение по сути своей доходит до отказа от способиости говорить *Ты*.

Будда зиает *Ты*-речь, обращенную к человеку (об этом свидетельствует очеиь высокомериое, но и очеиь иепосредственное обращеиие с учеииками), ио он ие учит ей, ибо эта любовь, озиачающая: «все, что возиикло, безраздельио заключеио в грудн», — ие зиает простого противостояиия одного существа другому. Конечио, в глубнне своего молчання Он зиает *Ты*-речь, обращеиную к первопричиие, поверх всех «богов», с которыми ои обращается как с учеииками. Его деяиие вышло из материализовавшегося события-отиошеиня, и оно — тоже ответ своему *Ты*; ио этого ответа ои ие произиосит.

Одиако его последователн, «великая колесиица», велнколепно опровергли его. Они обратилнсь к вечиому *Ты* — под имеием Будды. И оии ожидают, как грядущего Будду, последиего в этой вечиости, — того, кто осуществит любовь.

Всякая доктриия погружеиия осиоваиа иа великом заблуждеиии обращеииого вовиутрь человеческого духа, что дух свершается в человеке. В действительности он свершается «из человека» — между человеком и тем, что ие есть он. Отказываясь от этого своего смысла, связаииого с отиошеннем, обращенный вовиутрь дух выиужден включать в человека то, что ие является человеком; мир и Бога ои вынужден превратить в фуикцию души. Это — заблужденне духа о душе.

«Я возвещаю, друг, — говорит Будда, — что в этом, в сажень величииой, обремененном чувствами теле аскета обитает мир, и начало мира, и коиец мира, и путь, который ведет к коицу мира».

Это верно, ио в коиечном счете перестает быть верным.

Коиечио, мир «обнтает» во мне как представлеиие, а я в ием — как вещь. Но это еще ие зиачит, что ои — во мне, или что я — в ием. Ои и я взаимно включеиы друг в друга. Это мысленное противоречие, иммаиеитиое *Оно*-состояиие, сиимается *Ты*-состо-

янием, которое освобождает меня от мира, чтобы соединить меня с ним.

Чувство себя, которое невозможно включить в мир, я несу в себе. Чувство бытия, которое невозможно включить в представление, мир несет в себе. Однако второе — не мыслимая «воля», но вся самобытность мира, так же как первое — не «сознающий субъект», но вся самобытность *Я*. Здесь невозможна дальнейшая «редукция»; кто не чтит последние элементы, тот уничтожает лишь доступный его пониманию (а не содержащийся в них) смысл.

Начало и конец мира не во мне; но они и не вне меня; их вообще нет — они в постоянном свершении, которое связано и со мной, зависит от меня, от моей жизни, от моего решения, от моего труда, от моего служения. Но не от того, «утверждаю» или «отрицаю» я в своей душе мир, а от того, насколько я побуждаю позицию своей души в мире становиться жизнью, воздействующей на мир, реальной жизнью, а в реальной жизни могут скрещиваться пути самых разных душевных позиций. Тот же, кто свою позицию лишь «переживает», осуществляет лишь в душе, — сколь бы глубоко он ни был лишен мира, и все его ухищрения, искусство, опьянение, энтузиазм, все его тайны не могут коснуться и кожи мира. Пока человек спасается в самом себе, он не может принести миру ни радости, ни горя; миру нет дела до него. Лишь тому, кто верит в мир, дано взаимодействовать с ним; и если он отдается этому взаимодействию, он не может оставаться безбожным. Если мы любим реальный мир, который никогда не даст себя уничтожить, любим реально, во всем его ужасе, если только мы отваживаемся заключить его в объятии нашего духа, — наши руки встретят другие, которые сплетутся с ними.

Я ничего не знаю о «мире» и о «мирской жизни», которые якобы отделяют человека от бога; то, что под этим имеют в виду, есть жизнь в отчужденном мире *Оно*, познающая и использующая. Кто воистину выходит навстречу миру, тот выходит навстречу Богу. Сосредоточение и выход навстречу необходимы, оба воистину — сразу одно-и-другое, т. е. именно Одно.

Бог заключает в Себе вселенную, но не является ею; и так же Бог включает в Себя мое *Я*, но не является им. Вот это, словами невыразимое, позволяет мне на моем языке, как каждому — на своем, говорить *Ты*; в силу этого существуют *Я* и *Ты*, существует диалог, существует дух, существует язык (речь — первичный акт духа); существует в вечности слово.

«Религиозной» ситуации человека, его пребыванию в Присутствии, свойственна сущностная неразрешимая антиномия. Сущность этой антиномии — в ее неразрешимости. Кто принимает тезис и отвергает антитезис, искажает смысл ситуации. Кто

пытается мыслить синтез, тот разрушает смысл ситуации. Кто пытается релятивизировать антиномии, тот выхолащивает ситуацию. Кто пытается как-либо иначе, чем своей жизнью, разрешить этот конфликт, тот совершает преступление по отношению к смыслу ситуации. Смысл ситуации в том, что она, во всей своей антиномичности, переживается и только переживается, опять и опять, и всегда заново, непредвидимо, непредсказуемо, непредопределимо переживается.

Сравнение религиозной антиномии с философской сделает это более ясным. Кант мог релятивизировать философский конфликт между необходимостью и свободой, отнеся первую к миру явлений, а вторую — к миру сущностей, так что они уже не противоречили друг другу, а скорее соотносились, как те области, в которых они действуют. Но если я рассматриваю необходимость и свободу не в мыслимых мирах, а в реальности моего пребывания пред Богом, если я знаю: «Я отдал себя», и в то же время знаю: «Это зависит от меня», — тогда я не вправе пытаться уйти от парадокса путем отнесения двух несовместимых положений к двум различным сферам действия; тогда я не вправе добывать себе абстрактное умиротворение с помощью каких-либо теологических уловок; я должен принять их оба — пережить их совместно; и, переживаемые, они суть одно.

Глаза животных наделены способностью говорить необычайным языком. Независимо от содействия звуков и жестов — только взглядом, и поэтому наиболее впечатляюще — глаза животных выражают тайну их заточения в природе, их страстное желание становления[8]. Это таинственное состояние ведомо только животным, только они могут приоткрыть его нам — состояние, которое позволяет лишь приоткрыть себя, но не раскрыть до конца. Язык, которым оно говорит о себе, есть то, что он выражает: страстное желание — метание твари между надежным растительным царством и царством духовного риска. Этот язык есть запинание природы при первом прикосновении духа — перед тем, как она отдастся его космической авантюре, которую мы называем человеком. Но никакая речь никогда не воспроизведет то, что дано знать и засвидетельствовать запинанию.

Иногда я смотрю в глаза домашней кошке. Не то чтобы прирученный зверь получил от нас (как нам иногда представляется) дар истинно «говорящего» взгляда: нет, он получил лишь ценой утраты своей первоначальной непринужденности способность обращать свой взгляд на нас — чудовищ. Но вместе с тем в этом взгляде, в его предрассветных сумерках и потом в его восходе проступает нечто от изумления и вопроса — чего совершенно нет в тревожном взгляде неприрученного зверя. Эта кошка начинала обязательно с того, что своим взглядом, загорающимся

от моего прнкосновення, спрашнвала меня: «Возможно ли, что ты нмеешь в виду меня? Правда лн, что ты не просто хочешь, чтобы я позабавила тебя? Разве есть тебе дело до меня? Прнсутствую лн я для тебя? Здесь ли я? Что это, что нсходит от тебя? Что это объемлет меня? Что это во мне? Что это?! (Здесь *Я* — заменнтель отсутствующего у нас слова, смысл которого — обозначенне себя без «ego», без «*Я*»; под «это» следует поннмать струящийся человеческнй взгляд во всей реальности его способностн к отношенню.) Только что так велнколепно расцвел взгляд зверя, язык страстиой тоскн — н вот он уже закатился. Мой взгляд, конечно, длился дольше; но это уже не был струящнйся человеческнй взгляд.

Поворот земной осн, с которым началось событне-отношение, почти сразу сменился другим, который его завершил. Только что мир *Оно* окружал меня н зверя; потом нзлилось нз глубнн сиянне мнра *Ты* — пока длился взгляд, — н вот уже оио погасло, потонуло в мнре *Оно*.

Рассказ об этом малеиьком эпнзоде, который повторялся со миой несколько раз, — это свидетельство о языке этнх почтн неуловнмых восходов н закатов духа. Нигде больше не ощущал я с такой силой недолговечность реальности отношення с существом, возвышенную печаль нашего жребня, роковое превращенне в *Оно* всякого еднннчного *Ты*. Потому что в других случаях между утром н вечером события был свой, хотя бы н коротКнй, день; здесь же утро н вечер безжалостно слнвалнсь друг с другом, светлое *Ты* явилось — и исчезло; было лн иа самом деле сиято с нас, с меия и зверя, бремя *Оно*, пока длился взгляд? Я все же мог потом размышлять об этом, а зверь из запннання своего взгляда погрузился обратно в тревогу — без языка н почтн без воспомннаннй.

О, как он мощен, контнннуум мнра *Оно*, н как хрупкн проявлеиия *Ты*!

Сколь многое не в силах пробить корку вещественностн! О, кусок слюды, глядя на который, я понял однажды: что *Я* не есть нечто «во мне», с тобой я все же был связан, хотя лншь во мне; лншь во мне, а не между мной н тобой, пронсходило это тогда. Когда же некто подымается из вещности, живой, и становнтся существом для меня, н направляется ко мие, в блнзость и в речь, сколь неумолнмо кратко время, когда он для меня — *Ты*, н ннчто другое. Это не отношеиие с иеобходимостью ослабевает здесь, но реальность его непосредственностн. Сама любовь не может постояино пребывать в непосредственном отношеннн; она длится, ио в смеие реальности и латентностн. Каждому *Ты* в этом мнре по сути своей предпнсаио превратнться для нас в вещь илн по меньшей мере виовь и виовь возвращаться в вещиость.

Только в одном, во всеобъемлющем отношении латентность тоже реальна. Только одно *Ты* по самой сути Своей никогда не перестает быть для нас *Ты*. Конечно, тот, кто знает Бога, знает и удаленность Бога, и муку, иссушающую испуганное сердце, но утрату Присутствия — никогда. Только мы — не всегда здесь.

Любящий из Vita Nova верно и справедливо говорит чаще всего Ella и лишь иногда — Voi. Созерцатель из Paradiso, когда он произносит Colui, говорит — из поэтической необходимости — иносказательно и знает это[9]. Называют ли Бога *Он* или *Оно*, это всегда аллегория. Когда же мы говорим Ему *Ты*, смертный разум выражает в слове неразрушимую истину мироздания.

Всякое подлинное отношение в мире исключительно. Чуждое вторгается в него и мстит ему за его исключительность. Лишь в отношении к Богу абсолютная исключительность и абсолютная всеохватность суть одно, обнимающее собою вселенную.

Всякое подлинное отношение в мире зиждется на индивидуализации; она — его блаженство, ибо только так совершается взаимное познание отличными друг от друга существами, и она — его ограничение, ибо так невозможно вполне познать и быть вполне познанным. Но в абсолютном отношении мое *Ты* объемлет меня, не будучи мной; мое ограниченное познание расцветает в безграничной познанности.

Всякое подлинное отношение в мире осуществляется в смене реального и латентного, всякое единичное *Ты* должно окуклиться в *Оно*, чтобы потом вновь обрести крылья. В чистом же отношении латентность лишь вздох, цезура реальности, и *Ты* остается присутствующим. Вечное *Ты* является им по сути своей; и только наша природа заставляет нас влачить его в мир *Оно* и в *Оно*-речь.

Мир *Оно* обладает связностью в пространстве и времени.

Мир *Ты* не обладает в обоих никакой связностью.

Его связность реализуется в Центре, там, где сходятся продолженные линии отношений: в вечном *Ты*.

В великом преимуществе чистого отношения уничтожаются преимущества мира *Оно*. Благодаря этому существует континуум мира *Ты*: изолированные моменты отношений соединяются в жизнь мирового единства. Благодаря ему мир *Ты* обладает формирующей силой: дух может пронизывать и преображать мир *Оно*. Благодаря ему мы не отданы во власть отчуждению от мира, утрате реальности *Я*, не отданы во власть призрачного. Поворот-обновление означает, что снова узнают Центр, снова устремляют себя к нему. В этом сущностном акте возрождается оскудевшая способность человека к отношению; растет волна отношения во всех сферах и своим живым струением обновляет наш мир.

Быть может, и не только наш. Ибо мы можем смутно догадываться о метакосмической (присущей миру как целому в

его взанмоотиошеиии с тем, что ие есть мир) первичиой форме двойственностн, человеческое проявлеиие которой — двойствеиность позиций осиовиых слов и аспектов мнра; об этом двойиом движенин — отделеиии от первоосиовы, благодаря которому вселеииая сохраияет состояиие стаиовлеиия, и прнближеиии к первоосиове, благодаря которому вселениая расковывает себя в бытии. Оба фатальио разворачиваются во времеии, оба счастливо заключеиы во виевремеиином созиданнн, которое непостижнмым образом есть одиовремеино разрешенне н запрет, освобожденне н прниуждеиие. Наше зиаиие о двойствеииости умолкает перед парадоксом первичиой тайны.

Есть три такие сферы, в которых возинкает мир отношеиня.

Первая: жизнь с прнродой, где отиошеине замирает на пороге языка.

Вторая: жизнь с людьми, где отиошенне приинмает речевую форму.

Третья: жизнь с духовиыми сущностями, где оио безмолвио, ио порождает язык.

В каждой сфере, в каждом акте отношения, через все, обретающее для иас реальиость иастоящего, видим мы кромку вечиого *Ты*, улавливаем его Веяиие; говоря с каждым *Ты*, мы говорим с вечным *Ты* — в каждой сфере присущнм ей образом. Все сферы заключены в Нем, *Оно* же — вечное *Ты* — ин в одной.

Через все сферы сияет одио Настоящее.

Но мы можем каждую лишить Настоящего.

Мы можем из жизин с природой извлечь «физический» мир, мнр закономериостн; из жизни с людьмн — «психический» мир, мир возбуднмостн; нз жнзни с духовными сущиостямн — «духовиый» мир, мир подлнниости. Но тогда оии лишаются прозрачности и тем самым смысла, каждая становнтся пригодиой к использоваиию, но тускиеет, и оии остаются тусклымн, даже если мы дадим им сверкающне нмена — Космос, Эрос, Логос. Потому что в действительиости космос существует для человека лнщь тогда, когда вселеииая стаиовится для иего домом, со священиым очагом, у которого он совершает жертвоприиошеиия; эрос существует для иего лишь тогда, когда существа становятся для иего образами вечного, а общиость с иими — откровеинем; и логос существует для человека, лишь когда ои обращается к тайие своим трудом н служением в духе.

Вопрошающее молчаиие формы, любящая речь человека, говорящая иемота твари — все оии врата, ведущие к слову.

Но когда наступает время совершеииой встречи, все врата соедниняются в Одии Врата Реальиой Жизни, и ты уже ие зиаешь, через какие ты вошел.

Из трех сфер одна особо отмечена: жнзнь с людьмн. Здесь язык реализуется последовательно: в речи н в ответной речи.

Только здесь оформленное в речь слово обретает свой ответ. Только здесь основное слово движется в одной и той же форме в обоих направлениях, в одном языке живут слова обращения и отклика, *Я* и *Ты* находятся не только в отношении, но имеют и прочную основу. Здесь и только здесь мгновения отношения объединены стихией языка, в которую они погружены. Здесь противостоящее расцветает в полную реальность *Ты*. И только здесь является непреложной реальностью: видеть и быть увиденным, узнавать и быть узнанным, любить и быть любимым.

Это — главные врата, в чье объемлющее пространство ведут двое боковых врат.

«Если муж всем сердцем вместе со своей женой, тоска по холмам вечным овевает их».

Отношение к человеку есть прямое подобие отношения к Богу: истинное обращение получает здесь истинный ответ. Но только в ответе Бога все — вся вселенная — раскрывает себя как язык.

— Но разве одиночество не врата также? Разве не осеняет нас иногда — в самом безмолвном уединении — внезапное постижение? Разве не может общение с самим собой таинственно трансформироваться в общение с тайной? И разве не тот лишь, кто не привязан более ни к одному существу, достоин встретить Сущность? «Приди, Одинокий, к одинокому», — взывает к своему Богу Симеон Новый Богослов.

— Есть два рода одиночества, смотря по тому, от чего оно отворачивается. Если одиночеством называется: освободить себя от познающей и использующей связи с вещами, — то оно всегда необходимо, чтобы прийти к акту отношения вообще, не только высшего. Но если одиночество означает отсутствие отношения, тот, кто покинут существами, которым он говорил истинное *Ты*, тот будет принят Богом, но не тот, кто покинул эти существа. Только тот попадает к ним в рабство, кто жаждет их использовать; но тот, кто живет в напряжении Присутствия, вступит в реальное отношение с другими существами. И только такой человек готов к встрече с Богом. Ибо только он несет навстречу реальности Бога человеческую реальность.

И опять-таки есть два рода одиночества, смотря по тому, к чему оно устремляется. Если одиночество — это место очищения, то оно необходимо и человеку, связанному подлинными отношениями, прежде чем он вступит в святая святых; оно необходимо ему в промежутках между дерзаниями, между неизбежными неудачами и восхождениями: так мы устроены. Если же одиночество — оплот обособления, где человек ведет диалог сам с собой, не для того, чтобы испытать и подготовить себя к тому, что ожидает его, а в эгоистическом упоении своим душевным строем, тогда перед нами — настоящее вырождение духа в

духовность. Оно может достигнуть последней бездны, когда самоупоенный воображает, что он имеет Бога в себе и говорит с Ним. На самом же деле, хотя Бог охватывает нас и обитает в нас, мы никогда не имеем Его в себе. И мы говорим с Ним лишь тогда, когда всякая речь умолкает в нас.

Один современный философ[10] считает, что каждый человек обязательно верит либо в Бога, либо в «идолов», т. е. в какое-либо ограниченное благо — свою нацию, свое искусство, силу, знание, обогащение, «все новое покорение женщин», благо, которое для него превратилось в абсолютную ценность и стало между ним и Богом; нужно лишь объяснить ему условность этих благ, «разбить» идолов, и извращенный религиозный акт сам собой вернется к подобающему объекту.

Такая концепция исходит из того, что отношение человека к ограниченным благам, которые он сделал своими идолами, имеет ту же природу, что отношение к Богу, и отличается только объектом; потому что только тогда простая подстановка правильного объекта на место ложного могла бы спасти заблудшего. Но позиция человека по отношению к тому «специфическому нечто», которое захватило высочайший ценностный трон его жизни и вытеснило вечность, всегда основана на познании и использовании некоего *Оно*, некой вещи, некоего объекта наслаждения. Потому что лишь эта позиция способна заслонить перспективу Бога — заслонить непроницаемым миром *Оно*; говорящее *Ты*-отношение раскрывает ее снова и снова. Кто одержим идолами, которых он хочет получить, иметь и хранить, кто одержим жаждой обладания, тому нет иного пути к Богу, кроме обновления, которое означает изменение не только цели, но и способа движения. Одержимого исцеляют тем, что его пробуждают и воспитывают для объединения, а не тем, что его одержимость направляют на Бога. Когда человек остается в состоянии одержимости и вместо имени демона или какого-то демонически искаженного им существа станет называть имя Бога, — что это значит? Это значит, что отныне он кощунствует. Ибо это кощунство, когда человек, затолкав идолов за алтарь, хочет лежащую на нем, оскверненном, нечестивую жертву принести Богу.

Кто любит женщину и вбирает ее жизнь в свою собственную, чтобы в ней она достигла своего воплощения, — тот в *Ты* ее очей увидит луч вечного *Ты*. Но кто жаждет лишь «все нового обладания» — может ли он выдать свою страсть за призрак Вечного?

Кто служит своему народу, не отделяя своей судьбы от его судьбы, и стремится отдать себя ему, он служит Богу. Но тому, для кого нация — идол, которому он хочет заставить служить всех (чтобы через национальное возвеличить самого себя), — разве

достаточно внушить отвращение к его идолу, чтобы он узрел истину?

И, наконец, как понять, что человек обращается с деньгами (воплощенным не-существованием) так, «как если бы это был Бог»? Что общего между сладострастием стяжательства и накопления и радостью присутствия Настоящего? Может ли слуга Маммоны говорить *Ты* деньгам? И как ему быть с Богом, если он не умеет говорить *Ты*? Он не может служить двум господам, сначала одному, потом другому; для этого он должен был бы сначала научиться служить по-другому.

«Обращенный» посредством замещения объекта поклонения имеет теперь дело с призраком, который он называет Богом. Но Бог, вечно Присутствующий, не позволяет обладать собой. Горе одержимому, который мнит, что обладает Богом!

«Религиозным» человеком считают того, кому нет нужды находиться в каких-либо отношениях с миром и с населяющими его существами, потому что уровень социального, определяемого извне, у «религиозного» человека перекрывается другим, определяемым лишь изнутри действующей силой. Однако в понятии социального объединяют две существенно различные вещи: как вырастающую из отношения общину, так и скопление лишенных отношения человеческих единиц — ситуация, ставшая весьма осязаемой для современного человека.

Но светлое здание общины, к которому ведет путь освобождения даже из темницы «социальной жизни», есть создание той самой силы, которая действует в отношении между человеком и Богом. И это — не одно из отношений в ряду других; это — всеобщее отношение, в которое, не иссякая, вливаются все струи — нужно ли их разделять и проводить границы? Тут лишь одно течение, от *Я* к *Ты*, все безмернее, одни безграничный поток реальной жизни.

Нельзя разделить свою жизнь на реальное отношение к Богу и нереальную *Я-Оно*-связь с миром — искренне молиться Богу и использовать мир. Кто знает мир как то, что подлежит использованию, тот и Бога не может «знать» по-другому. Его молитва — это процедура самореабилитации, и она обращена в пустоту. Он — не «атеист», кто во мраке тоскливо взывает из своего окошка к Безымянному; он — безбожник.

Далее говорят, что «религиозный» человек предстает перед Богом как изолированная единица, так как он перешагнул уровень «нравственного» человека, на котором лежит еще долг и вина по отношению к миру и который обременен ответственностью за свои деяния, так что его поведение определяется конфликтом между тем, «каков он есть», и тем, «каким он должен быть», и в эту ненасытную пропасть в своей гротескно-безнадежной жертвенности он бросает кусок за куском свое сердце.

«Религиозный» же человек уходит, мол, из этого конфликта в другой — между миром и Богом; тут властвует повеление — снять с себя беспокойство ответственности, да и требований к себе; тут нет собственного желания, а только связь и повиновение, тут всякое долженствование растворяется в абсолютном бытии, и мир, хоть и существует еще, но уже не имеет значения; правда, нужно совершить в нем *свое*, да и это с точки зрения ничтожности всякой деятельности совсем не обязательно.

Но это значит воображать, что Бог создал Свой мир иллюзорным и Своего человека — для сновидений. Конечно, кто предстает пред Ликом, тот уже выше вины и долга, но не потому, что он удалился от мира, а потому, что он к нему воистину приблизился. Вину и долг испытывают только к чужим: к близким испытывают любовь и склонность. Кто предстает пред Ликом, только для того мир, озаренный вечностью, присутствует в полноте, и он может единым словом сказать *Ты* Сущности всех существ. Тут уже нет конфликта между миром и Богом, а только единая реальность. Но от ответственности человек не освободился: он сменил боль ограниченной, ощущающей последствия действий ответственности на вдохновение безграничной, на мощь любящей ответственности за всю необозримую жизнь мира, на глубокую включенность в мир пред лицом Бога. Конечно, он навсегда отбросил моральные понятия: «злой» это лишь тот, за кого он в большой ответственности, кто больше нуждается в любви; но он должен будет вновь и вновь, в глубинах своей спонтанности, принимать решение, до самой смерти невозмутимо решаться на правильное действие. Тут действие не ничтожно; оно присутствовало в замысле, оно поручено, в нем есть необходимость, оно — часть Творения; но это действие уже не накладывается на мир, оно вырастает в нем и из него, как если бы оно не было действием.

Что представляет собой вечный, сейчас и здесь присутствующий, коренной феномен, который мы называем откровением? Он состоит в том, что человек выходит из момента высшей встречи уже не таким, каким он вступил в него. Момент встречи — это не «переживание», которое возникает и блаженно завершается в восприимчивой душе: тут что-то происходит с человеком. Иногда это — как дуновение, иногда — как схватка в борьбе, но все равно: что-то происходит. Человек, который выходит из сущностного акта чистого отношения, имеет в своем существе больше, нечто выросшее в нем, о чем он раньше не знал и чье происхождение он не в силах объяснить. Научное ориентирование мира, в своем законном стремлении все без изъятия охватить причинностью, может сколько угодно пытаться упорядочить источник действительно нового. Нам, для которых речь идет о реальном рассмотрении реального, не годится ни подсознание, ни

какой-либо другой душевный аппарат. Реальность: мы получаем то, чего до сих пор не имели, и получаем это так, что мы знаем: оно нам дано. На языке Библии: «Те, кто ожидает Бога, обретут силу»[11]. На языке Ницше, когда он в своем рассказе остается еще верным реальности: «Принимают, и не спрашивают, кто дает».

Человек получает, и он получает не «содержание», а Настоящее, Настоящее как силу. Это Настоящее и эта сила включают в себя три вещи нераздельно и все же так, что можно их рассматривать порознь. Во-первых, всю полноту взаимности: быть принятым и быть объединенным; человек ничего не может сказать о структуре того, с чем он объединен, и это объединение вовсе не облегчает ему жизнь — оно делает жизнь тяжелее, но это тяжесть смысла. И это — второе: невыразимое словами подтверждение смысла. Он гарантирован. Ничто, ничто не может быть отныне лишенным смысла. Вопроса о смысле жизни больше нет. Но если бы он был, на него не нужно было бы отвечать. Ты не умеешь выявить смысл жизни и не умеешь определить его, у тебя нет для него формулы или образа, и все же: он для тебя яснее, чем восприятия твоих чувств. Что же этот смысл подразумевает, чего он хочет от нас, — откровенный и сокровенный? Не истолкованным — это не в наших силах, — а только осуществленным нами хочет он быть. Это — третье: он — смысл не некой «иной жизни», а этой нашей жизни; не некоего «потустороннего», а этого нашего мира; и он хочет быть подтвержденным нами в этой жизни, для этого мира. Смысл можно воспринять, но его нельзя познать; его нельзя познать, но его можно осуществить; этого он и хочет от нас. Гарантия смысла не хочет быть запертой во мне, она хочет через меня родиться в мир. Но как сам смысл жизни не позволяет передавать себя, не позволяет отчеканить себя в общезначимое, общедоступное знание, так и его подтверждение не может быть передано как обладающее силой долженствование; оно не предписано, не зафиксировано на памятной доске, установленной над головами всех людей. Подтвердить обретенный смысл каждый может лишь неповторимостью своего существа и своей жизни. Как ко встрече не может привести нас никакое предписание, так и из нее не ведет ни одно. Как для того, чтобы прийти к встрече, требуется лишь принятие Настоящего, так — в новом смысле — и для того, чтобы из нее выйти. Как с одним лишь *Ты* на устах вступают во встречу, так с ним же на устах выходит из нее человек в мир.

То, перед чем мы живем, то, где мы живем, откуда и куда мы идем, — тайна: она осталась той же, что была. Она стала Настоящим для нас и своим присутствием возвестила о спасении; мы «узнали» ее, но мы не имеем о ней знания, которое уменьшило бы, смягчило бы для нас ее таинственность. Мы приблизились к

Богу, но не к срыванию покровов с бытия, его разгадке. Мы ощутили освобождение, но не нашли «объяснения». С тем, что мы получили, мы не можем пойти к другим и сказать: это надо знать, это надо делать. Мы можем лишь идти и подтверждать это делом. И это мы не «должны»: скорее, мы можем — мы не в состоянии поступить по-другому.

Это — вечное, сейчас и здесь присутствующее откровение. Я не знаю никакого, я не верю ни в какое откровение, которое, как коренной феномен, не было бы тождественно этому. Я не верю в то, что Бог именует Себя и истолковывает Себя перед людьми. Слово откровения есть: Я — Тот, Который есть[12]. Открывающийся есть Открывающийся. Сущий присутствует, ничего больше. Вечный источник силы изливается, вечное соприкосновение длится, вечный голос звучит, ничего больше.

Вечное *Ты* не может по самой сути своей превратиться в *Оно*, ибо не может быть снабжено мерой и границей, даже мерой неизмеримого и границей безграничного бытия; ибо не может быть рассматриваемо как сумма свойств, даже как бесконечная сумма трансцендентных свойств; ибо Его невозможно обнаружить ни в мире, ни вне мира; ибо Его невозможно познать; ибо Его невозможно мыслить; ибо мы грешим против Него, Сущего, когда говорим: «Я верю, что Он есть»; ведь «Он» — лишь метафора, тогда как «*Ты*» — нет.

И все же мы всегда, в соответствии с нашей природой, превращаем вечное *Ты* в *Оно*, в Нечто; Бога превращением в вещь. Причина этого — не в своеволии. Вещная история Бога, шествие бога-вещи через религию и смежные с ней области, через ее озарения и помрачения, жизненные взлеты и оскудение, движение прочь от Бога живого и вновь к Нему, трансформация Настоящего и превращение его в объект, в форму, в понятие, распад и обновление — это единый путь, это — путь.

Высказанное знание и предписанное поведение в религии — откуда они? Присутствие и сила откровения (потому что все религии обязательно ссылаются на некое откровение — словесное, природное, душевное, — строго говоря, существуют лишь религии откровения), — присутствие и сила, которые человек воспринимает в откровении, как превращаются они в «содержание»?

Объяснение имеет два слоя. Внешний, психический, мы поймем, рассматривая человека в себе, в отрыве от истории; внутренний, фактический, коренной феномен религии, — если потом снова включим человека в историю. Оба составляют одно целое.

Человек стремится обладать Богом; он стремится к непрерывности обладания Богом во времени и в пространстве. Он не хочет удовлетвориться невыразимым подтверждением смысла, он хочет видеть это подтверждение распростертым перед собой как что-то, чем можно вновь и вновь заниматься и манипулировать,

как неразрывный во времени и в пространстве континуум, который гарантирует ему жизнь в любом месте и в любой момент.

Жизненный ритм чистого отношения, смена актуальности и латентности, где убывает лишь способность к отношению и тем самым Настоящее, но не изначальное присутствие, не утоляет жажды континуума в человеке. Человек стремится к расширению во времени, к длительности. Так Бог становится объектом веры. Первоначально вера дополняет во времени акты отношения; постепенно она замещает их. Вместо постоянно обновляющегося движения сосредоточения и выхода навстречу наступает покой веры в *Оно*. Вера-несмотря-ни-на-что, вера борца, который знает и удаленность Бога, и близость Бога, все больше и больше превращается в уверенность человека, извлекающего пользу, уверенность в том, что ему ничего не угрожает, так как он верит, что существует Тот, Кто не допустит, чтобы с ним что-нибудь случилось.

И жизненная структура чистого отношения, «одиночество» *Я* перед *Ты*, закон, по которому человек, хоть он и включает мир во встречу, все же может (только как личность) выйти к Богу и встретить Его, тоже не удовлетворяет жажды континуума в человеке. Он стремится к пространственному расширению, к представлению о том, что общество верующих соединяется со своим Богом. Так Бог становится объектом культа. И культ тоже первоначально дополняет акты отношения: тем, что он живую молитву, непосредственную *Ты*-речь, вкладывает в пространственную связность огромной созидательной силы и объединяет с жизнью чувства; и он также постепенно превращается в эрзац по мере того, как личная молитва уже не поддерживается, а вытесняется коллективной. И, поскольку сущностный акт не допускает никаких правил, ее место занимает управляемый молебен.

В действительности же чистому отношению можно придать пространственно-временную непрерывность лишь путем воплощения его во всю материю жизни. Его можно лишь осуществить, лишь вместить в жизнь. Человек может воздать должное отношению к Богу, в котором он принял участие, только если он, соответственно своим силам, соответственно мере каждого дня, заново воплощает Бога в мире. В этом заложена единственная подлинная гарантия континуальности. Подлинная гарантия длительности состоит в том, что чистое отношение может быть осуществлено превращением существ в *Ты*, их возвышением до *Ты*, чтобы святое основное слово звучало в них всех. Так время человеческой жизни формируется в полноту реальности, и (несмотря на то, что связь с *Оно* невозможно преодолеть, да и не нужно преодолевать) человеческая жизнь оказывается настолько пронизанной отношением, что оно приобретает в ней сияющую, просветленную непрерывность; моменты высшей встречи в такой

жизни — не вспышки молнии во тьме, они подобны восходящей луне в ясную звездную ночь. И, значит, подлинная гарантия пространственной непрерывности состоит в том, что отношение людей к их истинному *Ты*, радиусы, выходящие из всех *Я*-точек к Центру, образуют круг. Не периферия, не общество являются первичными, а радиусы, общность отношения к Центру. Только она одна обеспечивает подлинное существование общины.

И только когда возникнут обе (и пока они существуют) — связь времени в освященной отношением жизни и связь пространства в общине, объединенной Центром, только вместе с ними вокруг невидимого алтаря возникает и существует мир, выхваченный духом из всеобщей субстанции эона[13]. Этот мир — дом и обитель человека в космосе.

Встреча с Богом происходит не для того, чтобы человек занимался Богом, а для того, чтобы он подтвердил, что мироздание исполнено смысла. Всякое откровение есть призыв и возложение миссии. Но вместо того чтобы ее осуществлять, человек вновь и вновь размышляет об Открывающем Себя; он хочет вместо мира заниматься Богом. Только теперь ему, погруженному в рефлексию, не противостоит больше никакое *Ты*, он не может ничего другого, кроме как вложить Божественное *Оно* в вещественность, верить, что он знает Бога как *Оно*, и говорить о Нем. Как эгоцентрик, вместо того чтобы непосредственно переживать что-то — восприятие или склонность, размышляет о своем воспринимающем или испытывающем склонность *Я* и тем упускает истину события, так и человек, исследующий Бога (что, впрочем, прекрасно уживается в одной душе с эгоцентризмом), вместо того чтобы позволить дару совершить свое действие, размышляет о Дающем и упускает обоих.

Если ты послан с миссией, Бог остается присутствующим для тебя; тот, кто исполняет миссию, всегда имеет Бога перед собой; чем добросовестней исполнение, тем сильнее и постояннее близость; конечно, он не может заниматься Богом, но он может беседовать с Ним.

Напротив, рефлексия делает Бога своим объектом. Кажущееся приближение к Первооснове на самом деле относится к мировому движению отдаления, так же как кажущееся отдаление того, кто выполняет миссию, на самом деле относится к мировому движению приближения к Первооснове.

Потому что оба главных метакосмических движения в мироздании — экспансия в его собственное бытие и стремление к единению[14] — находят свою высшую человеческую реализацию, истинную духовную форму своей борьбы и своего примирения, своего смешения и своего разделения в истории связи человека с Богом. В стремлении к единству слово рождается на Земле, в

экспаиснн самобытня оно окуклнвается в религию, в новом порыве к еднниству оно возрождается виовь окрыленным.

Здесь властвует ие пронзвол, хотя ннogда двнжение к *Оно* н заходнт так далеко, что угрожает пресечь, прностаиовнть двнженне к новой встрече с *Ты*.

Грандиозные откровення, на которые ссылаются релнгин, по своему существу подобны не прнвлекающим к себе вннмання откровениям, которые пронсходят повсюду н во все времена. Грандиозные откровення, нмевшие место в начале созндаиия великих общиостей н в другие поворотиые моменты нсторнн, суть не что иное, как вечиое откровеиие. Но откровенне не нзлнвается в мир через того, кто его восприиимает, как через воронку: оио совершается с ннм, оио захватывает все стихии его существа во всей неповторнмостн нх естества и переплавляет его в своем пламенн. И человек превращается в «уста»[15] откровеиня — именно уста, а не рупор, не орудне, а орган речн, звучащнй по собственным законам; а звучать озиачает окрашивать звук[16].

Есть, одиако, качественное различне между нсторнческнмн эпохами. Есть созреванне времеии, когда подавленная, нстощеииая стнхня человеческого духа достнгает скрытой готовностн, в такой жажде н в таком напряженнн, что она ожидает лншь Его прнкосновеиия, чтобы прорваться наружу. Откровенне, которое тогда совершается, охватывает всю созревшую стнхню, во всем ее своеобразии, переплавляет ее и вкладывает в нее образ, новый образ, новый образ Бога в мире.

Так в ходе нсторнн, в трансформацнн человеческой стнхнн, все иовые области духа н мнра возвышаются до образа, призываются в образ Бога. Все новые сферы становятся местом теофанни[17]. И действует здесь не только человек н ие только Бог, — но Бог н человек. Послаииый откровеннем уноснт в себе образ Бога — как Он нн сверхчувствеи, Его образ запечатлелся в очах человеческого духа, в совсем не метафорнческой, а вполне реальиой зрительиой силе духа. Дух отвечает н созерцаннем, образотворческим созерцаннем. Хоть мы, земные существа, н не виднм ннкогда Бога без мнра, а виднм только мнр в Боге, — созерцая, мы вечно созидаем образ Бога.

Образ — тоже смесь *Ты* и *Оно*. В вере н культе ои может застыть в предмет; ио благодаря иеотъемлемому свойству отношення, продолжающему жнть в нем, образ будет вновь н вновь обретать присутствне. Бог блнзок к Своим образам, пока человек не отодвигает нх от иего. В нстнниой молнтве вера и культ объеднняются и очнщаются в жнвой взанмосвязн. То, что истнниая молитва жнвет в релнгиях, — свидетельство их истнниой жизни; покуда она живет в них, оии живы. Вырождеиие религий означает вырождеине молнтвы: способность к отношенню все более заглушается в ннх предметностью, н все труднее всем нераздель-

ным существом говорить *Ты*, и чтобы суметь сделать это, человеку приходится в конце концов уйти из ложной защищенности в риск бесконечного, из общности, которую теперь венчает лишь купол храма (а небосвод — уже нет), — в последнее одиночество. Относить такой порыв к субъективизму означает совершенно не понимать его: жизнь пред Ликом есть жизнь в единой реальности, в единственно подлинной «объективности», и человек хочет спастись в подлинно сущую — из кажущейся, иллюзорной объективности, прежде чем она затмит его истину. Субъективизм выхолащивает веру в Бога, объективизм овеществляет Его, объективизм — ложное упрочение, субъективизм — ложное освобождение, и оба — отклонение от пути реальности, оба — попытка подменить ее.

Бог близок к Своим образам, если человек их от Него не отдаляет. Если же экспансия религии подавляет стремление к единству и отдаляет образ от Бога, то меркнет образ: уста мертвы, руки повисли, Бог не знает его больше, и вселенский дом, построенный вокруг Его алтаря, человеческий космос рушится. И человек, в затмении истины, уже не видит, что произошло.

Произошел распад слова.

В откровении слово есть сущее, в образе — действующее, во власти умершего оно обретает авторитетность.

Таково движение и обратное движение вечного и вечно присутствующего слова в истории.

Времена, когда звучит живое слово, — это те времена, когда обновляется единство *Я* и мира; времена, когда властвует действенное слово, — это те времена, когда сохраняется согласие между *Я* и миром; времена, когда слово становится авторитетным, — это такие времена, когда происходит утрата реальности и отчуждение между *Я* и миром, когда воцаряется злой рок, — пока не придет великое потрясение, и остановка дыхания во тьме, и молчание, исполненное готовности.

Но эта смена — не порочный круг. Она — путь. В каждом новом эоне рок давит все тяжелее, повороты — все круче. И теофания все ближе, она приближается к сфере между существами: приближается к царству, которое сокрыто среди нас — между нами. История — это таинственное приближение. Каждая спираль ее пути приводит нас ко все более глубокой порче и одновременно — ко все более кардинальному возвращению[18]. Но событие, мирская сторона которого называется возвращением, на своей иной, Божественной стороне называется спасением.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Восторги Бубера находятся в вопиющем противоречии с традиционным еврейским отношением к Ешу (Иисусу), которого и сам Бубер считает лжемессией.

[2] «Но там, где опасность, там вызревает и спасение» — слова из поэмы Гельдерлина «Патмос».

[3] По необычному произношению слова שבלת (шиболет) были опознаны воины из колена Эфраима (Судьи 12).

[4] Даймон — судьбоносное начало.

[5] Vaiore — величина. Это итальянское слово может также означать: ценность, отвага, пригодность.

[6] Устрашающая Тайна.

[7] См.: Хандогйа Упанишад III, 14:4.

[8] См.: «Торжество земледелия» Заболоцкого и «Аметистовый перстень» Франса.

[9] Eila, Voi, Coiui (ит.) — она, ты, некто. Любящий и созерцатель — подразумевается Данте.

[10] Макс Шелер.

[11] «А уповающие на Господа обновят силу, поднимут крылья, как орлы,побегут и не устанут, пойдут и не утомятся» — Йешайа 40:31.

[12] Ich bin der ich bin — попытка перевода имени Божьего. См.: Шемот (Исход) 3:14.

[13] Эон — вечность, метакосмическая эра

[14] С Богом.

[15] См.: Шемот (Исход) 4:16.

[16] У Бубера: iauten heisst umiauten.

[17] Теофания — Боговоплощение.

[18] Возвращение — возвращение к Богу, תשובה

Проблема человека

Das Problem des Menschen



От автора

Эта книга в первой своей части — проблемно-историческая, а во второй — преимущественно аналитическая должна дополнить содержащуюся в других моих работах разработку диалогического принципа исторической перспективой и критически обосновать его отличие от некоторых современных теорий. Вместе с тем она может служить и введением к неосуществленным пока публикациям. В своем настоящем виде это переработка лекций летнего семестра 1938 г. в Еврейском университете (Иерусалим); отдельное их издание на иврите вышло в 1942 г. Последняя глава предлагаемого издания дана в измененной редакции, предназначенной для английского перевода, который вошел в мою книгу «Between тап and тап» (1947).

М.Б.

Проблема человека

Das Problem des Menschen



Часть первая
ПУТЬ ПРОБЛЕМЫ

РАЗДЕЛ I

ВОПРОСЫ КАНТА

1

По преданию, рабби Бунан из Пржиха, один из последних великих учителей хасидизма, однажды сказал своим ученикам: «Я хотел написать книгу под названием «Адам», где нашлось бы место всему человеку. Но потом, поразмыслив, я решил, что не стану ее писать».

В этих наивно звучащих словах истинного мудреца (буквальный смысл которых нам, может быть, и не совсем ясен) высказана вся история человеческих раздумий о человеке. С незапамятных времен человек знает о себе, что он — предмет, достойный самого пристального внимания, но именно к этому предмету во всей его целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить. Порой он делает такую попытку, но уже вскоре, подавленный множеством возникающих здесь проблем, отступает с безмолвной покорностью и либо пускается в размышления о всевозможных материях, за исключением человека, либо расчленяет этого человека, т. е. самого себя, на составные части, кото-

---

Перевод с издания: *Buber Martin.* Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1948.

рыми удобно оперировать порознь, без особых хлопот и с минимальной ответственностью.

Философ Мальбранш, один из самых серьезных адептов картезианства во Франции, в предисловии к своему главному труду «De la recherche de la vérité» («О разыскании истины»)[1], опубликованному в 1674 г., писал: «Из всех человеческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается науками, очень мало посвятивших себя именно этой и еще меньше — в ней преуспевших». Впрочем, и сам Мальбранш, коснувшийся в своей книге специально антропологических вопросов, например о том, в какой мере деятельность нервов, управляющих легкими, желудком и печенью, влияет на заблуждения разума, никакого учения о сущности человека не создал.

2

Самым энергичным сторонником философской антропологии был Кант. Во «Введении» к лекциям по логике, изданном, правда, не самим автором и не воспроизводящем дословно всех его основополагающих заметок, но тем не менее им одобренном, Кант различает философию как школьное понятие и философию sensu cosmico[a]. Эту последнюю он определяет как «науку о последних целях человеческого разума» или «науку о высшей максиме употребления нашего разума»[2]. Поприще философии в этом широком (weltbürgerlichen)[3] значении может быть намечено, по мысли Канта, в следующих вопросах: 1) Что я могу знать?; 2) Что мне надлежит делать?; 3) На что я смею надеяться?; 4) Что такое человек?[4] На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. «В сущности, — добавляет Кант, — все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»[5]. Эта формулировка воспроизводит три вопроса, по поводу которых Кант в одной из глав «Критики чистого разума», названной «Об идеале высшего блага»[6], сказал, что в них заключены все интересы разума — спекулятивные и практические. Но в отличие от «Критики», «Логика» сводит их к четвертому вопросу о сущности человека и указывает на дисциплину, именуемую антропологией, под которой, ввиду ее нацеленности на основной вопрос философской мысли о человеке, можно разуметь лишь философскую антропологию. Итак, антропология призвана быть фундаментально философской наукой. Но весьма примечательно, что собственно антропологическое учение Канта, зафиксированное и

в авторских изданиях, и в весьма пространных чтениях о человеке, увидевших свет лишь долгое время спустя после его смерти, и по ясно сформулированной задаче, и по всему своему содержанию предлагает нечто совсем иное, а именно — множество ценных заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке. Сам же вопрос, что такое человек, здесь вообще не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них — особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратьях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной. Но человеческой *целостности* в этой антропологии нет. Похоже, что Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными.

Останавливаясь на этом противоречии в своей книге «Кант и проблема метафизики» (1929), наш современник Мартин Хайдеггер причину его видит в неопределенности самого вопроса «Что такое человек?». По его мнению, сомнительна уже сама постановка вопроса. Первые три вопроса Канта, рассуждает Хайдеггер, со всей определенностью предполагают *ограниченность* человека. «Что я *могу* знать?» подразумевает недостаток способности и, следовательно, ограниченность. «Что мне *надлежит* делать?» выявляет некую недостигнутость и, следовательно, все ту же ограниченность. «На что я *смею* надеяться?» показывает, что одни надежды дозволены, а другие — нет, и, стало быть, вновь свидетельствует об ограниченности. Четвертый вопрос — о «конечном в человеке», но это вообще не антропологический вопрос, ибо он затрагивает сущность бытия как таковую. Место антропологии в основании метафизики заступает фундаментальная онтология.

Каковы бы ни были эти выводы, но это уже не Кант. Три его вопроса получили у Хайдеггера совершенно другую акцентировку. Кант спрашивает не «*Что* я могу знать?», но «Что я *могу* знать?» Суть дела не в том, что я могу лишь нечто одно и, таким образом, не могу другого, и не в том, что я знаю *только* нечто одно и, таким образом, не знаю ничего другого, но в том, что я вообще *могу знать* нечто и по этой причине спрашиваю, *что́* же есть то, что я могу знать. Речь здесь идет не о моей ограниченности, но о моем участии в том, что мне вообще дано знать. Точно так же вопрос, что *мне надлежит* делать, означает, что есть то, что я должен делать, и что я не отчужден от «верного» образа действия, но именно

потому, что мне дано *знать* мое «должно», я и могу прийти к верному действию. И, наконец, вопрос «На что я смею надеяться?» не ставит под сомнение, как думал Хайдеггер, мою правомочность и не указывает на открывающееся во всякой моей надежде заведомое лишение меня того, на что я не вправе надеяться, но показывает, во-первых, что мне есть на что надеяться (ибо Кант, конечно же, не имел в виду отрицательный ответ), во-вторых, что мне дозволено надеяться и, в-третьих, что я именно вследствие этой дозволенности могу познать то, на что я смею надеяться. Вот *что* на самом деле сказал Кант. Стало быть, четвертый вопрос, к которому могут быть сведены первые три, имеет у Канта следующий смысл: что это за существо, способное познавать, обязанное должным образом действовать и наделенное правом надеяться? Зависимость от него первых трех вопросов означает, что познание сущности этого существа откроет мне, что оно в качестве такового может познавать, как оно в качестве такового должно поступать и на что оно в качестве такового вправе надеяться. Сказанное означает также, что ограниченность человека, открывающаяся в его свойстве знать *только* то-то и то-то, неразрывно связана с его причастностью бесконечности, предполагающей самую возможность что-либо вообще знать. Из этого следует, что и конечность человека, и его причастность бесконечности должны познаваться *одновременно* и в *единстве* — не как друг подле друга существующие качества, но как отражение самой двойственности процесса, в котором только и может быть опознана двойственность человеческого бытия. В человеке действуют и конечность, и бесконечность; он причастен и тому, и другому.

Несомненно, антропология Канта не отвечает и даже не приводит к ответу на поставленный им перед антропологической наукой вопрос «Что есть человек?». Рассматривая его с точки зрения истории философии, можно сказать, что Кант предложил курс ранней антропологической науки, близкой некритическому «человековедению» XVII—XVIII вв., а не ту идеальную антропологию, в которой он сам так нуждался. Но даже и заявка на построение такой идеальной науки сохраняет все свое значение как завет нам.

3

Признаться, я и сам не уверен, может ли такая дисциплина стать основанием философии, или, как говорит Хайдеггер, метафизики. Конечно, мне постоянно нужно выяснять, что я могу познать, что должен делать и на что вправе надеяться. Верно и то, что философия должна содействовать этому: по первому

вопросу в качестве логики и теории познания объяснить мне, что́ есть сама способность знать, и в качестве космологии и истории философии открыть мне, что́ доступно моему познанию; по второму вопросу — уже в качестве психологии — продемонстрировать мне, каким образом то, что должно делать, совершается в сфере психики; в качестве этики, государствоведения, эстетики и прочего определить область того, что должно делать; а по третьему вопросу — хотя бы в качестве религиозной философии — показать, насколько моя надежда оправдана с точки зрения исторических религий и верований (сказать же, на что́ мне надо надеяться, философия не может ни в каком качестве, ибо и сама религия, и ее понятийное выражение — теология, в задачу которой входит такое объяснение, — не принадлежит области философии). Все это я принимаю как несомненную истину. Но помогая мне во всех этих задачах, философия в своих отдельных дисциплинах достигает того, что каждая из этих дисциплин уже не претендует, да и не может претендовать, на человека во всей его целостности. Философия либо исключает человека в его целостности и видит в нем лишь частицу природы, как это делает космология, либо, как отдельные ее дисциплины, отрывает от человеческой целостности некую специальную область, отделяет ее от смежных областей, устанавливает для нее особые принципы и методы. Вдобавок, она должна оставаться открытой и доступной, во-первых, для идей собственно метафизики как учения о бытии вообще, о сущем и о наличном бытии, во-вторых, для выводов отдельных своих дисциплин и, в-третьих, для достижений собственно философской антропологии. Но она ни в малейшей степени не может зависеть от последней, ибо спекулятивные возможности каждой из ее дисциплин определяются их объективированностью и, так сказать, расчеловеченностью. Даже такая, как будто обращенная к живому человеку дисциплина, как философия истории, чтобы осмыслить человека как *историческое существо*, должна отказаться от рассмотрения целостного человека, коим в значительной степени является слабо укорененный в истории и живущий, как правило, в неизменном природном ритме человек. Всякая помощь со стороны вышеназванных дисциплин в моей попытке найти ответ на первые три вопроса Канта — пусть даже она состоит только в том, чтобы разъяснить эти вопросы и научить меня видеть стоящие за ними проблемы, — будет возможна лишь после того, как дисциплины эти расстанутся с надеждой ответить на четвертый вопрос.

Но и сама философская антропология не должна видеть свою задачу в том, чтобы стать основанием либо метафизики, либо отдельных философских дисциплин. В поисках такого универсаль-

ного ответа на вопрос: «Что есть человек?», который разрешил бы все другие вопросы, антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности, которая становится видимой лишь в многообразии, она приходит к ложному, далекому от реальности и пустому единству. Законная философская антропология должна знать, что есть не только человеческий род, но и разные народы, не только человеческая душа, но и различные типы и характеры людей, не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды; лишь через систематическое рассмотрение уже названных и всех иных различий, через познание их внутренней динамики и динамической взаимосвязи и через постоянное стремление открывать единое во многом, она сможет увидеть и человека в его целостности. И по той же самой причине она не может объять человека в той его абсолютности, которая хоть и не заявляет о себе в четвертом вопросе Канта, но сама собой выходит на свет при попытке найти ответ на него — ответ, которого сам Кант, как уже было сказано, избегал. Подобно тому, как в исследовании человеческого рода «изнутри» философская антропология, чтобы быть добросовестной в своих выводах, должна все время различать и подразделять, столь же серьезно призвана она рассматривать человека и в его природной данности, сравнивать его с другими вещами, с другими одушевленными существами, с другими носителями сознания, дабы со всей возможной точностью определить его особое место. Лишь на этом двойном пути различения и сопоставления настигнет она подлинного целостного человека, который, к какому бы народу, типу и возрастной группе он ни принадлежал, знает то, чего не может знать ни одно другое земное существо — что определено ему идти тесной тропой от рождения к смерти; испытывает то, чего кроме него никто испытать не может, — борьбу с судьбой, бунт и примирение; а порой он, соединившись по своей воле с другим человеком, ценой собственной крови узнает и то, что у остальных людей происходит втайне.

Философская антропология не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, поставить все философские дисциплины с головы на ноги. Она стремится только к познанию самого человека. Поэтому и задача ее совершенно иная, чем на всех других путях человеческой мысли, ибо в качестве предмета философской антропологии человеку в самом точном смысле слова предлежит он сам. Здесь, постольку, поскольку речь идет о целостном подходе, исследователь не может довольствоваться рассмотрением человека как одной из многих частей естества (а именно это демонстрирует нам антропология в качестве специальной дисциплины) и забыть о том, что он, исследователь, сам, будучи человеком, познает свою

человечность в собственном внутреннем опыте тем способом, каким он просто не мог бы познать какую бы то ни было иную часть природы — не только в совершенно иной перспективе, но и в ином измерении бытия, в том, в каком он ее одну, в отличие от всех остальных частей природы, только и познает. Философское познание человека есть по самой своей сути самоосознание человека, а человек может осознавать себя лишь при том условии, что познающая личность, т. е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность. Принцип индивидуализации — основополагающий факт бесконечного многообразия человеческих личностей, каждая из которых выходит только такой, а не иной, — не делает антропологическое познание чем-то относительным, но, напротив, составляет его ядро и остов. Вокруг того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизоваться, дабы стать подлинной философской антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого — у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных и гениев. Но это совсем не тот случай, когда психолог, к примеру, на основании изучения самого себя через самонаблюдение, самоанализ, эксперимент над собой дополняет и разъясняет все то, что он узнал из книг и наблюдений иного рода. Ведь речь шла бы тогда лишь об отдельных объективированных процессах и феноменах, об извлеченной из контекста целостной живой личности. Ибо философ-антрополог должен уловить по меньшей мере живую ее целостность, ее конкретное «Я». Более того, для этой цели ему вовсе недостаточно сделать свое собственное «Я» *объектом* познания. Узнать *целостную* личность он сможет лишь в том случае, если не упустит из виду своей *субъективности* и не превратится в бесстрастного наблюдателя. И для того чтобы стало возможным познание человеческой целостности, он должен действительным образом и полностью войти в акт самосознания. Иначе говоря, он должен совершить акт вхождения в это единственное в своем роде измерение как *дело своей жизни*, без всякой философской страховки. Сверх того он должен подвергнуть себя всем ударам и случайностям, какие возможны в действительной жизни. Здесь ничего нельзя узнать, оставаясь на сухом берегу и издали вглядываясь в морскую пучину. Нужна решимость броситься в волны, плыть бодро и из последних сил, даже если в какой-то миг покажется, что сознание покидает нас; ведь именно так, а не иначе рождается сознание антропологическое. До тех пор пока мы «берем» себя в качестве объекта, мы узнаем человека лишь как вещь среди вещей, его искомая целостность еще не «здесь». И только когда мы «есть» (и ни при каких других обстоятельствах), она оказывается «здесь» и становится постижимой. Постигаем же мы ровно столько, сколько позволяет постичь реальность «здесь-бытия» (Dasien). Но так или иначе мы постигаем, и ядро нашего кристалла разрастается.

РАЗДЕЛ II

ОТ АРИСТОТЕЛЯ ДО КАНТА

Более всего склонен и наилучшим образом подготовлен к самосознанию, о котором мы говорили, человек, ощущающий себя одиноким, т. е. тот, кто по складу ли характера, под влиянием ли судьбы, или вследствие того и другого остался наедине с собой и своими проблемами, кому удалось в этом опустошающем одиночестве встретиться с самим собой, в собственном «Я» увидеть человека, а за собственными проблемами — общечеловеческую проблематику. Те периоды истории духа, в которых антропологическая мысль и поныне видит неисчерпаемый кладезь опыта, были временем, когда человеком владело чувство острого одиночества и нашлись среди людей самые что ни на есть одиночки, чья мысль принесла наиболее зрелые плоды. В ледяной атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру его самое сокровенное, то человек приобретет и опыт самопознания.

В истории человеческого духа я различаю эпохи обустроенности (Behaustheit) и бездомности (Hauslosigkeit). В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В первую эпоху антропологическая мысль — лишь часть космологии, в другую — приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность. Для обоих случаев мне хочется привести несколько примеров, которые будут одновременно и беглым — в несколько параграфов — обзором предыстории философской антропологии.

Бернгард Грейтхойзен, ученик моего наставника Вильгельма Дильтея и основоположник истории философской антропологии, в своем труде, так и озаглавленном — «Философская антропология» (1931), справедливо заметил об Аристотеле, что человек у него перестает быть проблематичным и, так сказать, всегда говорит о себе в третьем лице, рассматривает себя лишь как некий «случай» и предстает своему самосознанию как «*он*», а не «*Я*». То особое измерение, в котором человек познает себя ему одному свойственным образом, становится для него недоступным, а по этой причине остается нераскрытым и особое место человека во Вселенной. Человек мыслится лишь в мире, мир же не мыслится в нем. Выношенная греками идея замкнутого в себе космоса, где отведено место и человеку, нашла завершение в геоцентрической системе сфер Аристотеля, а преобладание зрительного восприятия над всеми другими чувствами

(принципиально новый момент в истории духа) — преобладание, обернувшееся даром выводить жизнь из образа и строить культуру на основе образа, — определило и облик эллинской философии. Возникает видимый образ мира, составленный из зрительных впечатлений и объективированный настолько, насколько способно к объективации человеческое зрение; опыт же остальных чувств привнесен в эту картину как бы задним числом. Ведь и идеальный мир Платона — тоже видимый мир, мир зримых образов. Но только у Аристотеля видимый образ Вселенной достигает небывалой актуализации как мир вещей. Отныне человек — вещь среди этих вещей, объективно познаваемый вид наравне с другими видами, не гость на чужбине, как человек Платона, а обладатель собственного угла в мироздании — не в самых верхних, правда, его этажах, но и не в нижних, а скорее всего где-то в средних, вполне сносных по условиям проживания. Для философской антропологии в духе четвертого вопроса Канта здесь явно недостает предпосылок.

2

Первым, кто через семь с лишним столетий после Аристотеля поставил главный антропологический вопрос по-иному, в первом лице, был Августин. Одиночество, из которого он задавал этот вопрос, станет понятным, если мы припомним, что шарообразный единый мир Аристотеля погиб. Он погиб потому, что расколовшаяся человеческая душа признала истинным лишь разделенный в себе мир. Прежнюю систему сфер сменил образ противоборствующих сил — независимых и взаимовраждебных царств Света и Тьмы. Мы найдем их во всех системах гнозиса — широко распространенного и многопланового духовного движения, которое захватило растерянных наследников великих культур Древнего Востока и античности, ниспровергло божество и обесценило творение. В манихействе — наиболее последовательной из всех этих систем — появляется и двойная земля. Человек здесь может и не быть вещью среди вещей, может и не иметь твердого места во Вселенной. Составленный из души и тела, он принадлежит обоим царствам, будучи одновременно и полем битвы, и ее трофеем. В каждом человеке обнаруживается падший первочеловек, и проблема бытия решается в нем сообразно с его жизнью. Августин вышел из манихейской школы. Бездомный в этом мире, одинокий посреди высших и низших сил, он остался бездомным и одиноким и после того, как нашел спасение в христианстве, учившем, что искупление уже совершилось. Вот почему вопрос Канта сформулирован у Августина в первом лице — но не как у Канта, в виде объективированной проблемы, в которой слушатели

его лекций по логике точно уж не могли увидеть непосредственно к ним обращенный вопрос. Нет, в своем собственном обращении к Богу Августин повторяет, с другим смысловым оттенком и с иной интонацией, вопрос псалмопевца: «Что есть человек, что Ты помнишь его»[7]. Он ищет знания у Того, кто может дать это знание: quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?[6] Августин имеет здесь в виду не только самого себя. Слово «natura» ясно показывает, что в собственном лице он подразумевает того человека, которого сам называет grande profundum — великой тайной. Кроме того, он делает и антропологический вывод, уже знакомый нам по Мальбраншу и высказанный как упрек людям, которые восхищаются высокими горами, морскими волнами и течением звезд, но сами при этом «прозябают», не дивясь себе. Это изумление человека перед самим собой, которого Августин добивался от самопознания, — совсем не то чувство, с которого Аристотель, будучи еще в кружке Платона, призывал начинать всякое рассуждение. Человек Аристотеля, наряду со всем остальным, восхищается и человеком, но лишь как частичкой во всех отношениях достойной восхищения Вселенной. Человек Августина изумляется в человеке не тому, что должно быть осмыслено как часть Вселенной и как вещь среди вещей. Если восхищение первого давно переродилось в метафизическое философствование, то изумление второго впервые являет себя во всей глубине и тревоге. Это не философия, но оно окажет воздействие на всю будущую философию.

Не созерцание природы, как у греков, а вера — вот что создает новый космический дом для одинокой души послеавгустиновского Запада. Возникает новый христианский космос. Для средневекового христианина он был настолько реален, что каждый читатель «Божественной комедии» мысленно совершал и нисхождение в нижний круг ада, и восхождение по хребту Люцифера через Чистилище к горнему миру триединого Божества не как экспедицию в неведомые земли, а как путешествие по странам, давно уже нанесенным на карту. Итак, снова замкнутый в себе мир, снова дом, в котором может жить человек. Этот мир еще более конечен, чем мир Аристотеля, ибо и здесь конечное время включено в его образ со всей серьезностью — то самое ветхозаветное конечное время, которое стало теперь христианским.

Образ этого мира выражает крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца; поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени — смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства — сердце бедного грешника. Вокруг

этой схемы выстроен средневековый образ мира. Данте описал жизнь людей и бесплотных духов, но идейное обрамление этой картины подсказал ему Фома Аквинский. Аквинату (в той же мере, что и Аристотелю) мы обязаны и тем, что человек Данте всегда говорит о себе «как бы в третьем лице», а ведь Фома, будучи богословом, должен был знать о реальном человеке, который говорит *«Я»* и к которому обращено *«Ты»*. Человек в системе мироздания Фомы — отдельный вид особого рода, ибо его человеческая душа, принадлежащая к самым низшим духам, субстанционально соединена с телом, стоящим выше всех телесных предметов, и потому человек является как бы «горизонтом» и пограничной линией духовной и телесной природы. Но никакой отдельной проблематики сущности человека, которую всем сердцем ощутил и выразил Августин, Фома не знает. Антропологический вопрос снова удаляется здесь на покой. У обустроенного и беспроблемного человека едва ли проснется когда-нибудь желание очной ставки с самим собой, — не вдруг угасающее и чреватое множеством вопросов.

3

Новые признаки серьезного отношения к человеку как самобытному существу мы встречаем уже в позднем Средневековье. Конечный мир все еще служит ему надежной оградой. Hunc mundum haud aliud esse, quam amlissman quandum hominis domum[c] — так говорил Карл Бовилл[8] еще в XVI в. Но тот же Бовилл взывает к человеку: Homo es, sistere in homine[d], — повторяя мотив, встречавшийся ранее у великого Кузанца: Homo non vult esse nisi homo[e][9]. Здесь не сказано, конечно, что человек по своей сущности перерастает границы космоса. Для Кузанца нет ни одной вещи, которая не предпочла бы свое собственное бытие и свойственный ей способ существования иному бытию и иному способу существования; все, что существует, не желает быть в вечности ничем иным, кроме себя самого, всегда более совершенного, чем все остальное, на особый, ему одному свойственный лад. Именно отсюда происходит и гармония универсума, ибо каждое существо заключает в себе в «сжатом» виде все остальное.

Однако человеку дана еще и мысль, дан взвешивающий и оценивающий разум. Он, как Бог, имеет в себе все созданные вещи. Но Бог содержит их в себе как первообразы, а человеческий род — как отношения и ценности. Бога Кузанец сравнивает с чеканщиком монеты, а человека — с меялой, определяющим ее ценность; Бог может все создать, мы — все познать, ибо и мы потенциально несем в себе всё. Вскоре после Кузанца Пико делла

Мирандола сделал из этой гордо-самонадеянной посылки антропологический вывод, который опять возвращает нас к Мальбраншу: Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiatur[f].

Антропологическая тема вырисовывается здесь вполне отчетливо. Но у Мирандолы нет разработки проблем, неизбежно возникающих там, где начинается истинная антропология, нет здесь и убийственного в своей серьезности вопроса о человеке. Человек держится здесь так автономно и с такой уверенностью в своих силах, что и самого вопроса как такового он не видит. Все перечисленные мыслители Ренессанса убеждены, что человек *может* знать, но им совершенно чужд вопрос Канта, *что́* он может знать: он может знать; он может знать все. Последний в их ряду, Бовилл, к тому же устраняет Бога; человеческий дух, утверждает он, не в силах постичь Его, но Тот сделал мир доступным для человеческого познания, так что человек сотворен вне этого мира как его зритель, или попросту — как его око. Итак, эти первопроходцы нового времени пока что чувствуют себя в их обжитом и надежном вселенском доме спокойно и безопасно. Кузанец говорит, правда, о пространственной и временной бесконечности мира и тем самым лишает землю ее центрального положения, разрушая средневековую схему. Но эта бесконечность — лишь нечто мыслимое, а не созерцаемое и пережитое. Человек не стал еще одинок как прежде; не научился еще он, как когда-то прежде, и задавать вопросы одиночки. Но в то самое время, когда Бовилл все еще воспевал Вселенную как amplissima domus[g], стены этого дома фактически уже рухнули под ударами Коперника. Беспредельность надвинулась со всех сторон, и человек оказался в мире, устрашающая реальность которого не позволяла видеть в нем прежний дом. В этом мире он стал беззащитным, но на первых порах разделял героический восторг Бруно перед его величием, затем — математический восторг Кеплера перед его гармонией, — до тех пор, пока через сто с лишним лет после смерти Коперника и издания его трудов новая реальность человека не заявила о себе куда решительнее, чем новая реальность Вселенной. Паскаль, великий ученый, математик и физик, которому суждена была безвременная смерть, увидел не только величие звездного неба, как позднее Кант, но и его жуткую загадочность: Le silence eternel de ces espaces infinis m'effraie[h]. С непревзойденной и поныне ясностью он прочувствовал обе бесконечности — бесконечно большого и бесконечно малого — и познал человеческую ограниченность, недостаточность и обусловленность. Космологический восторг Бруно и Кеплера, словно перескакивающий через человека, сменяется здесь ужасающе

ясной, меланхоличной, но вместе с тем и доверительной трезвостью. Это трезвость более чем когда-либо одинокого человека: исполненный трезвого пафоса антропологический вопрос звучит в его устах по-новому: qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?[i] То самовластное положение, в котором человек Кузанца похвалялся, что содержит в себе все вещи и потому может познать их, встречается с мироощущением одиночки, стойко переносящего свойственную всем людям незащищенность перед бесконечностью: Connaisson done notre portee: nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'etre nous derobe la connaisance des premiers principes, qui naissent du neant; et le peu que nous avons d'etre nous cache la vue de l'infini[j]. Но именно потому, что это самосознание достигает такой ясности, обновленная антропологическая мысль и уясняет теперь особое место человека во Вселенной: L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas'que l'univers entier s'arme pour l'ecraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'ecraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien[k].

В этом высказывании нет подражания мужеству стоиков; это новое самообладание личности, которая стала бездомной посреди бесконечного. Все здесь зависит от знания того, что человек иной, чем все остальное, и именно потому иной, что в падении своем может остаться сыном Духа. Человек — это существо, которое сознает свое место во Вселенной, и покуда он жив, он может сохранить и это сознание. Не то важно здесь, что человек — единственное творение, дерзнувшее приступить к миру и познать его, хотя и это само по себе удивительно; куда важнее, что ему известно отношение между ним и этим миром. Таким образом, прямо из среды мира возникло нечто, обращенное лицом к миру. Следовало ожидать, что это нечто «из среды мира» имеет и свою особую проблематику.

4

Мы видели, что антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека и человек почувствовал, что он в этом мире пришелец и одиночка. Распад этого образа Вселенной и, следовательно, кризис ее надежности повлек за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека. И можно ясно показать, что от каждого кризиса к следующему

ведет какой-то общий *путь*. Суть у этих кризисов одна, но проявления различны. Образ Вселенной Аристотеля раскололся изнутри потому, что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила, что мир вокруг нее раздвоился. Теологическая картина мира Фомы Аквинского раскололась снаружи потому, что Вселенная объявила себя беспредельной. Миф, дуалистический миф гнозиса — вот что вызвало кризис в первом случае; в другой раз то был ни в какой миф не облеченный космос чистой науки. Одиночество Паскаля на самом деле исторически моложе, чем одиночество Августина, но оно полнее и неизбывнее. И действительно, возникает нечто новое, чего не было прежде; идет работа над новым *образом* мироздания, но не над новым мировым домом. Стоит лишь принять всерьез идею бесконечности — и человеческого жилища из этой Вселенной уже не выстроить. И нужно ведь еще ввести эту самую бесконечность в новую картину мироздания, а это оборачивается явным парадоксом, ибо образ, если он и вправду образ или картина, ограничен, но вопреки этому должен вобрать в себя безграничное. Другими словами, если мы достигнем крайней точки этого образа, которая отстоит от нас (говоря языком современной астрономии) на сотни миллионов световых лет и располагается где-то близ звездных туманностей, то мы со всей непреложностью ощутим, что эта Вселенная не имеет и не может иметь конца. Замечу, кстати, хоть это и самоочевидно, что Эйнштейнова концепция конечного мирового пространства никоим образом не годится для обратного перекраивания Вселенной в человеческий дом, ибо это существенно иная конечность, нежели та, что рождает ощущение вселенского дома. Более того, возможно, что такое понятие о Вселенной, открывающееся сегодня лишь свободному от пут чувственного восприятия математическому гению, станет когда-нибудь доступно и обыденному сознанию. Но оно не сможет породить ни нового образа Вселенной, ни того парадокса, который породило учение Коперника; а ведь это учение выразило только то, о чем человеческая душа смутно догадывалась в часы, когда дом мирового пространства — Аристотелева ли, томистского ли — показался ей тесным и она начала биться в поисках двери, и выразило так, что глубоко встревожило эту самую душу (что с нее взять!). Эйнштейнова же концепция Вселенной и вовсе ставит крест на самых заветных стремлениях души; она противоречит всем ее надеждам и представлениям; этот новый космос еще можно помыслить, но нельзя вообразить. Человек, который его помыслил, на самом деле уже не жилец в нем. А поколение, пожелавшее переработать современную космологию в свое естественное мышление, будет, вероятно, состоять из людей, которые впервые за многовековую

историю непрестанного обновления образа мироздания, отрекутся от самой идеи этого образа. И скорее всего их ощущение Вселенной и, так сказать, образ ее, будут определяться жизнью в принципиально неизобразимом мире: imago mundi nova — imago nulla[l].

5

Я, однако, слишком забежал вперед. Вернемся теперь к нашему второму примеру, дабы затем перейти от него к нынешнему времени с его особой человеческой бездомностью и одиночеством и с его новой постановкой антропологического вопроса. Самая серьезная попытка справиться с безнадежной ситуацией человека послекоперниковой эпохи была предпринята вслед за Паскалем его младшим современником, которому тоже суждено было умереть молодым. Попытка Спинозы, если рассматривать ее в свете нашей проблемы, означала, что астрономическая бесконечность одновременно и признается без оговорок, и постепенно утрачивает свой зловещий облик. Та протяженность, благодаря которой доказывается и демонстрируется бесконечность, есть лишь один из бесчисленного множества атрибутов бесконечной субстанции и один из тех двух, которые мы вообще только и знаем (другой такой атрибут — мысль). Бесконечная же субстанция, которую Спиноза называет также «Богом» и по отношению к которой эта пространственная бесконечность может быть лишь одним из бесконечно многих атрибутов, *любит* самое себя и особенно любит себя в человеке, ибо любовь человеческого духа к Богу есть лишь pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat[m]. Можно сказать, что это ответ на вопрос Паскаля «Что есть человек в бесконечности?»: он есть существо, в котором Бог любит самого себя. Космология и антропология предстают в этой системе великолепно примиренными, но космос не становится вновь тем, чем он был у Аристотеля и Аквината — той картинно упорядоченной множественностью, где каждая вещь и каждое существо имеют свое место, а существо по имени «Человек» ощущает себя дома вкупе с ними. Никакого нового надежного бытия-в-мире этому существу не дано, да Спиноза и не нуждается в нем: его благоговение перед бесконечной natura naturans[n] возносит его над бегло набросанным образом natura naturata[o], которая включена в его систему лишь по своему замыслу — как совокупность божественных модусов, но не по действительной способности охватить и согласовать разнородные способы и порядки бытия. Нет здесь ни нового космического дома, ни плана, ни материала для него; человек соглашается на свою бездомность и затерянность во Вселенной, ибо такое согласие дает ему силы

для adaequata cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei[p], возможность узнать, как Бог любит в нем самого себя. Но человек, узнав это, перестанет быть загадкой в собственных глазах. В интеллектуальном отстранении Спинозы совершилось примирение, однако гораздо труднее было добиться того же результата в конкретной жизни действительного человека и в той неразделенной и неразделимой жизни, из которой говорил Паскаль, выражая в своих словах и человеческую бренность, и вселенский страх человека, и его ужас перед этим миром. Рационалистическая эпоха смягчила и приспособила для своих целей объективацию бытия Спинозы, соединившую космос и человека, но обломала острие антропологического вопроса. Обломок его засел в теле, и рана начала гноиться.

С другой стороны, можно назвать человека, который и в послерационалистическую эпоху был истинным наследником Спинозы и наслаждался его «радостью мира»; который был настоящее «дитя мира» и намеревался хранить «во веки веков мир со всем миром», проникал в этот мир и обнимал его в его живой полноте — как целое, которое дает нам в своем синтезе с духом «блаженнейшее удостоверение» гармонии бытия. Гёте, являющий нам на своем историческом месте в некотором смысле пример спасительной эйфории накануне конца эпохи, еще мог реально жить в этом космосе. Но именно он, познавший всю глубину одиночества («О многих вещах я могу беседовать только с Богом»[10], — писал он), столкнулся с антропологическим вопросом в сокровенных недрах своего существа. Верно, что человек был для него той «первой беседой, которую природа ведет в Богом»; но слишком уж часто Гёте, как и Вертеру, в этой беседы слышался «голос загнанного, обессилевшего, потерянного и неудержимо влекущегося вниз создания».

6

Лишь у Канта впервые появляется критическое осмысление антропологической проблематики, и в такой форме оно стало ответом на жизненно важные требования Паскаля. И хотя ответ этот носил не метафизический, а эпистемологический характер и имел в виду не бытие человека, а его отношение к миру, в нем все же запечатлены и фундаментальные проблемы: что есть мир, который познает человек? как вообще может познавать мир человек в его конкретной действительности? в каком отношении находится он к этому, тем или иным способом познаваемому им миру? что этот мир человеку и что ему человек?

Чтобы понять, насколько «Критика чистого разума» является ответом на вопрос Паскаля, рассмотрим еще раз сам вопрос.

Бесконечное мировое пространство пугало Паскаля и вызвало у него мысль об эфемерности человеческого существа, покинутого на милость этого мира. Но не новооткрытая бесконечность пространства, сменившая прежде приписываемую ему конечность, страшила и волновала его. По-видимому, любая концепция пространства — и конечного не меньше, чем бесконечного, — тревожила его самим переживанием бесконечности, ибо попытка реально вообразить как конечное, так и бесконечное пространство — задача одинаково головоломная и в обоих случаях приводящая к мысли, что мир этот нам не по зубам. В свои неполные 14 лет я и сам узнал об этом на опыте, который оказал глубокое влияние на всю мою жизнь. В ту пору надо мной нависло какое-то безотчетное принуждение: я должен был то и дело представлять себе то край пространства, то его бескрайность, и время — то имеющее начало и конец, то без конца и начала. И то и другое было одинаково невозможно и бессмысленно, и все же казалось, что выбор возможен лишь между двумя этими абсурдами. Подавленный необходимостью выбора, я бросался из стороны в сторону и временами был так близок к сумасшествию, что всерьез хотел искать спасения в своевременном самоубийстве. Избавление принесла мне, уже пятнадцатилетнему, книга Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике», которую я отважился тогда прочесть, хотя в самом ее начале и говорилось, что предназначена она не для школяров, а для будущих наставников. Эта книга объяснила мне, что пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего, и потому они открывают мне не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания. Я узнал еще, что все мои понятия в одинаковой мере не позволяют утверждать ни то, что мир конечен в пространстве и времени, ни то, что он бесконечен. «Ведь ни то, ни другое не может содержаться в опыте»[11], «ни то, ни другое не может встретиться в самом мире, ибо они даны нам как явления, наличность и связь которых имеют место лишь в опыте»[12]. То и другое может утверждаться, то и другое может быть доказано; между тезисом и антитезисом стоит неразрешимое противоречие, антиномия космологических идей, само же бытие не затронуто ни там, ни здесь. Ничто теперь не вынуждало меня терзаться в попытках вообразить сперва одну невообразимость, а за ней — прямую ее противоположность, столь же невообразимую. Я мог думать теперь, что бытие самой пространственно-временно́й конечности и пространственно-временно́й бесконечности одинаково легко ускользают от сознания; и тогда же начал догадываться о существовании вечного, которое есть нечто совсем иное, чем бесконечное, и в равной мере совсем

нное, чем конечное, н о том, что между миою, человеком, н этнм вечиым возможиа связь.

Общнй смысл кантовского ответа Паскалю можно сформулнровать так: то, что иадвигается иа тебя из этого мнра, вызывая твой страх — тайиа его простраиства и его времеии, — есть тайиа твоего собственного постижеиия мира и твоего собствеииого существа; твой вопрос «Что есть человек?» есть, стало быть, тот иасущный вопрос, иа который ты должеи искать ответ.

Здесь аитропологический вопрос Канта предстает во всей ясности как завещанне нашей эпохе. Новый вселеискнй дом для человека уже ие замышляется; ио от него, как от строителя домов, требуется сознанне, способиое постичь самого себя. Кант видит иаступающую эпоху во всей ее переменчивостн, как эпоху самоотречеиия и самопознания, как антропологическую эпоху. Из его зиамеиитого письма от 1793 г. видно, что он счнтал разработку четвертого вопроса своей собствеииой задачей, решеиие которой должио было последовать за ответом иа первые три вопроса[13]. Ои ие продвииулся в ее решеиии, ио поставил эту задачу так ясио и с такой иастойчивостью, что она сохранила все свое значеиие как задача для будущнх поколеиий — до той поры, пока иаше поколеиие ие приступило к ее разрешеиию.

РАЗДЕЛ III

ГЕГЕЛЬ И МАРКС

Сперва, впрочем, иаметился такой решительиый отход от антропологической точкн зрения, какого история человеческой мысли еще не зиала. Я имею в виду систему Гегеля — ту, что оказала решающее влияиие не только иа образ мышлеиня эпохи, ио и иа общественно-политическую практику. Смысл этого влияиия можио определить как иизложение коикретной человеческой личиости и коикретной человеческой общиости в интересах мирового разума, ради его диалектического движеиия и созидаемых им объективиых структур. Это влияиие, как известио, проявилось и у мыслителей, вышедших из школы Гегеля, но весьма от него отдалившихся: с одиой стороны, у Кьеркегора — критика современного ему христнаиства, который, безусловио, как иикто другой в наше время постиг зиаченне человеческой личиости, но вместе с тем мыслил жнзнь этой личиости все еще сплошь в формах Гегелевой дналектнки как переход от эстетнческого к этическому и от этического к религиозиому, а с другой стороны, у Маркса, который тоже с уиикальной для своего времеии

настойчивостью углубился в конкретное исследование человеческого общества, трактуя его развитие в категориях той же диалектики Гегеля, как переход от примитивного общинного хозяйства к частной собственности, а от нее — к социализму.

В ранние годы Гегель воспринял кантовскую антропологическую постановку вопроса, тогда еще не известную в своем окончательном виде по опубликованным сочинениям, но по общему своему смыслу, несомненно, известную юноше, глубоко изучавшему Канта. Вооруженный ею, он мыслил в дальнейшем вполне уже антропологически, пытаясь через уяснение органической взаимосвязи способностей души постичь то, что сам Кант знал лишь как регулятивную идею[14], но не как живое бытие, и что молодой Гегель в 1798 г. назвал «единством целостного человека». То, к чему он тогда стремился, с полным основанием может быть названо антропологической метафизикой. При этом Гегель берет конкретную человеческую личность со всей серьезностью, чтобы именно на ней и продемонстрировать свою мысль об особом месте человека. Приведу в этой связи один замечательный отрывок из его наброска «Дух христианства и его судьба», который ясно показывает, каким образом Гегель, глядя поверх Канта, хотел проникнуть в антропологическую проблему. «В каждом человеке есть свет и жизнь, он принадлежит свету, и свет не освещает его так, как он освещает темное тело, в котором лишь отражается чужое сияние; здесь загорается его суть, и он сам есть это пламя»[15].

Примечательно, что Гегель говорит здесь не о родовом понятии «человек», но о «каждом человеке», т. е. о реальной личности — той самой, из которой и должна со всей ответственностью исходить настоящая философская антропология. Но напрасно мы стали бы искать такой подход к проблеме у позднего Гегеля, который, собственно, и был вдохновителем философской мысли на протяжении целого века. Скажем больше: тщетно было бы искать у него реального человека. Заглянув в тот раздел «Энциклопедии философских наук», который назван «Антропология», мы увидим, что он начинается с определений сущности и значения духа, их сменяют высказывания о душе как субстанции; далее следуют весьма ценные замечания о природе человека и о человеческой жизни (особенно — о различиях возрастных, половых, между сном и бодрствованием), не дающие, однако, возможности связать их с вопросами о действительном значении человеческой жизни. Нимало не помогут нам и главы о чувстве, самоощущении и привычке; и даже из главы «Действительная душа» мы узнаем только, что душа действительна как «единство внутреннего и внешнего начал»[16]. В отличие от молодого Гегеля, Гегель-систематик исходит уже не из человека, а из мирового разума; человек

для него — лишь принцип, в котором мировой разум достигает своего полного самосознания и, следовательно, совершенства. Никакое противоречие в реальной человеческой жизни и истории не вызывает у него какого бы то ни было антропологического недоумения и вопроса, но объясняется как простая «хитрость», к которой прибегает идея, дабы именно через преодоление этого противоречия достичь своей полноты. Вопреки притязаниям на окончательное разрешение основного вопроса Канта «Что такое человек?», вопрос этот на самом деле затемнен и вовсе снят. Да и первый из трех предшествующих антропологическому вопросу вопросов философских — «Что я в состоянии знать?» — обойден молчанием. Если человек есть то место и тот медиум, в котором познает себя мировой разум, то нет никаких границ и тому, что человек может познать. По идее, человек знает все; равным образом, по идее, он и осуществляет все, т. е. все то, что есть в разуме. И то и другое происходит в истории, где совершенное государство — осуществление бытия, а совершенная метафизика — осуществление познания. Постигая то и другое, мы раскрываем одновременно и адекватным образом смысл истории и смысл человека.

То, что предпринял Гегель, должно придать человеку новое чувство уверенности и приготовить ему новый космический дом. Коперниково пространство не оставляло надежды ни на какой дом; Гегель сооружает его лишь во *времени*, каковое есть «величайшая сила из своего сущего». Новым домом для человека должно стать время в образе истории, смысл которой вполне открыт нашему опыту и познанию. Система Гегеля — это третья в истории западноевропейской мысли попытка обрести уверенность; после космологической попытки Аристотеля и теологической — Аквината это логологическая (logologische) попытка. Всякая неуверенность, всякая тоска по смыслу, весь страх перед актом выбора, вся бездонность проблематики человека преодолены. Мировой разум неуклонно прокладывает свой путь в истории, и человек познает этот путь; более того, самопознание — самоосуществляющая истина. Фазы этого пути сменяют друг друга в абсолютном порядке, их суверенный повелитель — закон диалектики, согласно которому тезис и антитезис разрешаются в синтезе. Уверенной поступью, будто переходя с этажа на этаж и из комнаты в комнату этого надежно сложенного дома с прочным фундаментом, стенами и кровлей, передвигается всеведущий человек Гегеля внутри нового дома мировой истории, смысл которой ему досконально известен. И даже если он честно углубится в метафизику, взор его будет предохранен от головокружительных перспектив, ибо все здесь удобообозримо. Молодой человек, которого со времени утверждения Коперниковой

теории захлестывал страх перед бесконечностью и который, распахивая ночной порой окно своей каморки, всякий раз оказывался один посреди кромешной тьмы, мог, наконец, успокоиться: если космос в его бесконечно большом и бесконечно малом нисколько ему не рад, то надежный порядок истории, которая есть «не что иное, как осуществление духа», примет его как родного. Одиночество побеждено, и вопрос о человеке отодвинут в сторону.

Но при этом возникает любопытный исторический феномен. В прежние времена, чтобы разрушить образ надежного и обжитого космоса и восстановить антропологический вопрос в своих правах, требовалась критическая работа нескольких поколений. Гегелевская модель мироздания оказывает несокрушимое воздействие на все сферы духовной жизни в течение столетия; но тотчас же начинается и борьба с ним, в ходе которой снова выдвигается требование антропологической перспективы. Мировой дом Гегеля восхитителен, в нем все можно объяснить, ему можно подражать, но как жилье он никуда не годится. Рассудок утверждает его, слово — восхваляет, действительный же человек сюда не вхож. В Аристотелевом космосе реальный человек античности, как и реальный человек христианской эпохи — в космосе Аквината, чувствует себя как дома. Но для действительного современного человека мир Гегеля так и не стал действительным миром. На какое-то мгновение Гегелю удалось приглушить в его сознании антропологический вопрос Канта, но унять впервые проявившуюся в вопросе Паскаля громадную антропологическую тревогу всей человеческой жизни он не смог ни на миг. Я хочу указать лишь на одну причину этого. Умозрительный образ мира, основанный на *времени*, никогда не даст человеку того чувства уверенности, как выстроенный в пространстве. Чтобы понять все значение этого факта, мы должны строго разграничить космологическое и антропологическое время. Постичь космологическое время (т. е. оперировать понятием о нем) мы могли бы при условии, что в некоем относительном смысле перед нами открыто все время (хотя будущее время на самом деле закрыто для нас). Напротив, антропологическое время, т. е. существующее в отношении к особой действительности конкретного, наделенного сознательной волей человека, постичь нельзя, ибо будущее не может наличествовать передо мной постольку, поскольку оно до известной степени зависит в моей воле и сознании от моего решения. Антропологическое время реально лишь в той своей части, где оно становится космологическим, т. е. в той его части, которая называется «прошедшим». Таким образом, это различие между двумя типами времени не тождественно известному нам по А. Бергсону; его «durée» означает «протекающее настоящее», между

тем как органом восприятия того, что я понимаю под антропологическим временем, служит главным образом память — та самая память, что всегда слишком слаба в отношении настоящего. Всякий раз, когда мы воспринимаем что-либо как *время*, т. е. осознаем некую временную координату, в дело вступает память. Иными словами, чистое настоящее не знает никакого специфического способа осознания времени. Мы, конечно, не знаем целиком и космологического времени, несмотря на знакомство с периодическим движением звезд и т. д.; и все-таки, даже не имея возможности знать что-либо о будущих поступках людей, мы тем не менее можем мысленно видеть их как нечто вполне реальное, ибо в размышлении о них даны и их причины. И наоборот, охватить антропологическое будущее как нечто реальное наша мысль не в силах, ибо мое решение, которое будет принято в следующий миг, в данное время еще не состоялось. Точно так же обстоит дело и с решениями других людей: ведь на основании антропологического понятия о человеке я знаю, что его нельзя мыслить всего лишь одной из множества частиц Вселенной. В тех границах человеческого мира, которые очерчивает нам проблема бытия человека, нет никакой уверенности по поводу будущего. Время, взятое Гегелем за основу его картины мироздания, т. е. космологическое время, — это не конкретное, а мыслимое человеческое время. Доводить до совершенства реально сущее под силу человеческой мысли, но не живому человеческому воображению. Здесь есть нечто такое, что можно помыслить, но с чем нельзя жить. Умозрительный образ мира, несущий в себе «цель мировой истории», в этой своей части совершенно неубедителен. Сплошной его контур словно переходит здесь в пунктир, и соединить эти штрихи не под силу даже самому мощному философскому уму. Единственным исключением из правила может быть система мироздания, утвержденная на вере: сила веры — и лишь она одна — открывает для себя совершенство как нечто гарантированное, ибо его гарантирует нам Тот, кому мы доверяем — и доверяем как гаранту того, что есть, но еще не присутствует в нашем мире явным образом. История религий дает нам два крупнейших примера такого рода систем: мессианизм иранский, в котором полное и окончательное торжество света над тьмой предсказано с точностью до часа, и мессианизм израильский, который не приемлет такой определенности, ибо в самом человеке — бренном, раздираемом противоречиями и проблематичном он видит начало, и содействующее, и противящееся своему спасению. Полное же и окончательное избавление сулит человеку вера в спасающую силу Божию, которая совершает свое действие в истории вопреки сопротивляющемуся ей человеку. Христианская картина мира в ее окончательно сложившемся у

Аквината виде тоже испытала воздействие мессиаиизма, правда, в сильно смягчеином виде.

В снстеме Гегеля мессиаинзм подвергается секулярнзации: нз области веры, где человек ощущает свою непосредствеиную связь с ее предметом, ои переиосится в область аксноматического убеждеиия, где созерцает объект своей убежденности и размышляет иад ннм. Все это уже ие раз отмечалось, но инкто не обратил должиого виимаиия иа то, что в этом переиосе ие был соперенесеи элемент *доверия*. Веру в твореиие можио заменить убежденностью в торжестве прнинципа развития, веру в откровение — убеждеиностью в успехе постояино расширяющегося позиаиия; ио нельзя иа деле замеиить веру в спасеиие убеждеииостью в совершенствоваиии мнра через развитие идеи, ибо доверие к тому, кто его заслуживает, может установить с *будущим* отношеине безусловной определеииости. Я сказал «иельзя замеиить *на деле*», т. е. в действительной жизни н для действительиой жизни. Ибо возникшая в сфере чистой мысли убеждеииость относительио самоосуществлеиия абсолютного разума в истории делает для вовлечения человека в связь с будущим ие меньше, чем мессиаиская вера в Бога; поистиие, она делает для этого куда больше: ведь оиа, так сказать, хнмнчески чиста и ие замутнеиа ни малейшей примесью действительности. Но чистая человеческая мысль не может устроить действительиую человеческую жнзнь, н самая строгая философская очевидиость ие может виушить душе сокровеииую веру в то, что мир этот, столь несовершеииый, будет приведеи к совершеиству. В коиечном счете проблематика будущего у Гегеля так и осталась неразработаииой. Начало осуществления абсолютиой идеи ои усматривал в собствеиной эпохе и собствеииой философии, так что диалектнческое движеиие идеи во временн должио было, судя по всему, идти к коицу. Но, по совестн сказать, какой же восторженный поклоиинк Гегеля разделял этот секуляризоваииый самомессиаиизм — ие одиим умом, а всей своей действительиой жизиью, как это постояиио происходило в истории религий?

2·

В сфере влняиия Гегеля возникло одно примечательиое явление, которое иа первый взгляд противоречило тому, что я говорил об отношеиии к будущему. Я имею в виду историческое ученне Маркса, выстроеииое иа основе Гегелевой диалектикн. Возможиость движеиия к совершеиству утверждается и здесь, мессианизм и здесь подвергается секуляризацнн. И однако действительиый человек иашей эпохи в образе пролетарскнх масс освоился с этой увереииостью и сделал этот секуляризоваииый

мессианизм своей верой. Как следует все это понимать? Маркс совершил по отношению к методу Гегеля то, что можно было бы назвать социологической редукцией. Это значит, что он не думал дать новую картину мира, да и нужды в ней не было. То, что Энгельс позднее — в 1880 г. — предлагал в книге под названием «Диалектика природы» (не более чем пересказ идей Геккеля и других эволюционистов), полностью противоречит практикуемому Марксом фундаментальному ограничению сферы исследования. Не новую модель мира, а новую модель общества, а точнее — модель нового пути, на котором человеческое общество достигнет совершенства, — вот что хотел дать Маркс человеку своей эпохи. На месте гегелевской идеи, или мирового разума, воцаряются человеческие производственные отношения, изменение которых вызывает и социальные трансформации. Для Маркса производственные отношения были тем существенным и ведущим элементом, из которого происходит и к которому сводится все остальное; иного начала и иного высшего принципа он не признавал. Конечно, трудно увидеть в этих отношениях начало и конец всего, как в мировом разуме Гегеля, но социологическая редукция как раз и была отречением от той перспективы бытия, в которой только и можно различить подлинные начало и конец. Дом, в котором может жить человек, т. е. в котором человек может захотеть жить, едва он будет завершен, сооружается лишь из производственных отношений. Человеческий мир — это общество. Благодаря социологической редукции была достигнута та уверенность, которую восприняли и внесли в свою жизнь, по крайней мере на ближайшее столетие, пролетарские массы. Всякая попытка, по примеру Энгельса, устранить присущую марксизму редукцию и снабдить пролетария какой ни на есть научной картиной мира разбавляет уже опробованную живую уверенность абсолютно беспочвенной интеллектуальной убежденностью и лишает ее самобытной силы. К этой редукции следует добавить и нечто еще весьма существенное. Как известно, Гегель видел в своем времени одну из фаз исполнения идеи, когда абсолютный дух приближается к цели. Маркс, разумеется, не мог усмотреть в эпохе расцвета капитализма (на смену которому и должен был прийти социалистический строй) предпосылки осуществления своих идей; тем не менее он и здесь разглядел нечто, уже возникшее, чье бытие было и знамением, и гарантией их торжества. То был пролетариат. Его бытие возвещало упразднение капитализма — «отрицание отрицания». «Когда пролетариат, — писал Маркс, — провозглашает устранение прежнего мирового порядка, он лишь выдает тайну своего бытия, ибо она и на самом деле состоит в устранении этого порядка». Этот основной тезис Маркса дал пролетариату столь необходимую ему жизненную

опору. Отныне пролетарию не надо стремиться нн к чему, кроме продолжения своего рода — до того часа, когда нз его бытия вырастет его дело. Будущее находится здесь в прямой связи с иепосредствеино переживаемым настоящим и гарантируется им. Мысль не способиа устроить действительиую жизнь человека. Такой способностью обладает сама жизнь; дух приобщается к ней, еслн признает силу жнзнн; тогда н его собственная сила, нная по роду н способу действня, соедиинтся с силой жнзни.

В своем воззреннн на силу общественного бытия как такового Маркс н прав, н неправ. Он прав в том смысле, что общественное бытие, как н всякое другое, в самом деле порождает силы, способные его обиовить. И ои иеправ, потому что человеческая жизнь, к которой прннадлежит общественное бытие, отлнчается от других форм жнзнн тем, что в нем прнсутствует сила решения, отличная от всех других сил, н отличиая потому, что не нмеет количественного нзмерення; мощь ее опознается лишь в самом ее действии. От направленности н масштаба этой силы будет зависеть, сколь далеко зайдет обновляющее действне жнзненных эиергий как таковое н, в частиости, ие превратятся ли оии в энергин разрушення. Развнтне завнсит в значительной мере от того, что не может быть объясиеио из него самого. Ииымн словамн, прн нсследоваинн как частной, так н обществеиной жнзнн человека нельзя смешнвать антропологическое время с космологическим, в том чнсле н там, где аитропологическое время понимают как дналектическнй процесс, напрнмер в знаменнтом тезисе Маркса о том, что капиталнстическое производство порождает свое отрнцаине «с закоиомериостью естествеиного процесса». Прн всей верности принципу социологической редукции Маркс вслед за Гегелем виоснт в свои размышления о будущем космологическое время, которому безразлична человеческая действительность. Проблема человеческого выбора как прнчины события, в том числе н общественного события, н судьбы общества, здесь вообще не возннкает. Такое ученне может настаивать на своем приорнтете до тех пор, пока не столкнется с нсторнческимн обстоятельствамн, в которых проблематика человеческого решення станет угрожающе острой. Я имею в виду те исторические условня, в которых катастрофнческне общественные процессы сбнвают с толку н парализуют человеческую способиость к решеиию и часто прнводят ее к капитуляцин перед негативиой элитой нз чнсла людей, лишеиных иравствеиных устоев и руководствующихся ие действительиым решеиием, а иитересами своей властн. Человек, стремящийся к обновлеиию общества, т. е. социалистический человек, будет реальным участннком решения судьбы общества в том случае, когда он уверен в необходнмости своего решения н его чрезвычайной важностн, нбо лишь тогда в последствиях его решения актуализнруется высшая степень его способиости к такому решеиию; ои — участиик решеиия судьбы общества постольку, поскольку его жнзиеиные воззрення не протнворечат его жизненному *опыту*. В своей спекулятивиой увереииости Гегель

произвольно соединил пути небесных светил со стезей историн. Маркс, ограничившись человеческнм миром, лншь за ним и признал надежное будущее, н эта уверенность, будучи по своему происхождению дналектической, оказывает вполне реальное действне. Но в нынешнем упорядоченном хаосе исторнческих катаклизмов гибнет н эта уверенность. С умнротворенностью покончено; нарождается новый антропологическнй страх; вопрос о сущности человека встает перед нами во весь рост — и уже не в философском одеянии, ио в экзистенциальной наготе. Никакие диалектические гарантии не удержат человека от падения; лишь от него самого зависит, сделает ли он последннй шаг к краю бездны. Силы для этого шага он почерпиет уже не нз картнн надежно обеспеченного будущего, а нз тех глубнн безнадежностн, где его отчаявшееся сознанне найдет свой ответ на вопрос о сущностн человеческого бытия.

РАЗДЕЛ IV

ФЕЙЕРБАХ И НИЦШЕ

Вместе с Марксом мы оказались в самой гуще антропологического бунта против Гегеля, и именно на примере Маркса в полной мере уяснили и особенности этого бунта. Налицо возврат к антропологическому ограннченню образа Вселенной, которому, однако, не сопутствуют нн возвращенне к антропологической проблематнке, ни специально антропологическая постановка вопроса. Первым философом, который взбунтовался против Гегеля н ученнком которого по этой причине, несмотря на все различия между ними, мы вправе считать и самого Маркса, был Людвиг Фейербах. Марксовой социологической редукции предшествует социологическая редукцня Фейербаха.

Чтобы правильно оценить борьбу Фейербаха с Гегелем н ее значенне для философской антропологин, лучше всего начать с главного вопроса: что есть начало философии? Кант, в пику рацноналнстам и основываясь на Юме, утверждал, что непосредственно первым для философствующих умов является познанне[17]. Тем самым вопрос «Что есть познание и каким образом оно возможно?» получил у него ключевое значение. Этот вопрос, как мы видели, привел его к антропологическому вопросу: что за существо человек, познающий мнр тем, а не нным образом? Гегель попросту перескочил через это «первое» — н сделал это совершенно сознательно. По его мысли, ясно высказанной уже в первом нзданин «Энциклопедия философских наук» (1817), у истока философии просто не может быть ничего непосредственно данного, нбо непосредственность противоречит философской мыслн по самому существу последней. Иначе говоря, философия не может, как полагал Кант, а до него — Декарт, исходить нз ситуацни философствующего субъекта, а должна «предвосхищать»

ее. Свое понимание этого предвосхищения Гегель выразил в формулировке: «Чистое бытие есть начало»[18], которую разъяснил следующим образом: «Чистое же бытие есть абстракция»[19]. Исходя из этого, Гегель нашел возможным заменить человеческое познание в качестве предмета философии развитием мирового разума. Именно против этого и повел борьбу Фейербах. Мировой разум для него — лишь еще одно определение Бога, и подобно тому, как теология, говоря «Бог», лишь переносит человеческую сущность с земли на небо, так и метафизика, говоря «Мировой разум», лишь переносит человеческую сущность из конкретного бытия в абстрактное. Новая философия, утверждал Фейербах в программном сочинении «Основы философии будущего» (1843), имеет своим принципом «не абсолютный, т. е. абстрактный, дух, короче говоря — не разум сам по себе, но действительное и цельное существо человека»[20]. Поэтому Фейербах, в отличие от Канта, ставил во главу философствования не человеческое познание, но целостного человека. Даже и природу, по его мнению, следует понимать лишь как «базис человека». «Новая философия, — заявляет он, — делает человека... исключительным... универсальным... предметом философии, а антропологию — универсальной... наукой»[21]. Так произошла антропологическая редукция — редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein). Можно сказать, что Гегель, следуя своей точке зрения на человека, руководствовался «первой» историей творения, т. е. первой главой библейской книги Бытия, по которой человек был создан и занял свое место во Вселенной самым последним, но это было не только завершением акта творения, но и окончательным осуществлением его смысла, ибо только тогда возник «образ Божий». Фейербах же следует «второй» истории творения, т. е. второй главе Бытия, где нет уже никакого иного мира, кроме человеческого, а посреди этого мира — сам человек, нарекающий всему живому его истинное имя. Никогда до той поры не было еще столь настоятельной нужды в философской антропологии! Но постулат Фейербаха не поможет нам преодолеть тот порог, к которому подвел нас четвертый вопрос Канта. Более того, мы чувствуем, что в некоем решающем отношении не только не шагнули дальше Канта, но и оказались позади него. Программа Фейербаха даже не включает вопроса «Что есть человек?»; собственно говоря, она равносильна отказу от этого вопроса. Фейербахова антропологическая редукция бытия есть редукция к «беспроблемному» человеку. Но действительный человек, стоящий перед не-человеческим бытием, все более и более теснимый им как бесчеловечным роком и все же дерзающий познавать и это бытие, и этот рок, — такой человек не может быть «беспроблемным». Напротив, именно он — начало всякой проблематики. Философская антропология невозможна, если она не начинается с антропологического *вопроса*. Мы придем к ней лишь через еще более глубокую, более четкую, более строгую, более жесткую, чем прежде, постановку и разъяснение антропологического воп-

роса. И именно в таком его углублении и заострении состояла, как мы увидим далее, особая заслуга Ницше.

Но нам следует продолжить наши занятия Фейербахом ввиду одного чрезвычайно важного для современной научной мысли о человеке обстоятельства. Видя в человеке высший предмет философии, Фейербах понимает его не как человеческую индивидуальность, а как связь человека с человеком, связь между «*Я*» и «*Ты*». Для отдельного человека, говорится в его программном сочинении, «сущность человека заключается *не в нем как моральном и не в нем как мыслящем существе. Сущность* человека только в общности, *в единстве человека с человеком,* в единстве, которое, однако, опирается только на реальность различия между *Я* и *Ты*»[22]. Это утверждение Фейербаха не получило развития в позднейших его сочинениях. Маркс же исключил из своего социального учения элемент реального отношения между реально различными «*Я*» и «*Ты*» и именно по этой причине постоянно противопоставлял безжизненному идеализму равно далекий от жизни чистый коллективизм. Фейербах, взяв в этом смысле «выше» Маркса, положил начало тому открытию «*Ты*», которое называют «Коперниковым свершением» современной мысли и «основным событием... столь же чреватым последствиями, как и идеалистическое открытие «*Я*», событием, которое должно привести к новому началу европейской мысли и сулит более широкие перспективы, нежели картезианский вклад в современную философию»[*]. Мне самому в молодости решающий толчок дал именно Фейербах.

2

Ницше куда больше, чем обычно думают, опирался на антропологическую редукцию Фейербаха. Он отстает от Фейербаха, упуская из виду самостоятельную область отношений между «*Я*» и «*Ты*» и вполне довольствуясь (в том, что касается межчеловеческих отношений) развитием линии французских философов-моралистов XVII—XVIII столетий, которую он и завершил очерком происхождения и развития морали. Но Ницше оказался гораздо дальше Фейербаха в том, что у него, в отличие от предшественников, человек стоит во главе угла всех раздумий о мире не как прозрачное и одномерное существо (каким видел его и Фейербах), а как существо проблематичное. Тем самым он

---

* Karl Heim. Ontologie und Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge XI (1930), 33 S.; Karl Heim, Glaube und Denken, I. Auflage (1931), 405 S. В новом издании 1934 г. Хайм выпустил это место. Нечто подобное — у Эмиля Бруннера (прим. М. Бубера).

придал антропологическому вопросу беспрецедентную остроту и страстную заинтересованиость.

Человеческая проблематика — это собствеииая громадиая тема Ницше, занимавшая его с первых философских опытов до самой смерти. В своих раннна рассуждеииях о Шопеигауэре как воспитателе (1874) он ставит вопрос «Как может человек познать себя?»[23], который является своего рода «заметками на полях» к четвертому вопросу Канта и отражает нашу эпоху в той же степени, в какой вопрос Канта — его собствеииую. В виде пояснения Ницше добавляет: «Он (человек. — *Прим. переводчика*) есть существо темное и сокровеииое»[24]. Через десять лет последовало дополнение к этому поясиеиию: «Человек есть еще ие ставшее животное»[25], т. е. не вполне сформировавшийся, в отличие от других, вид; он — ие законченная форма, а то, что иаходится в становлении. Если мы во что бы то ни стало хотим видеть в нем законченное существо, ои покажется иам «крайним заблуждением природы и противоречием самому себе», ибо он есть существо, которое, вследствие «насильственного отпарывания от животного прошлого», страдает и от себя самого, и от неразрешимости вопроса о своем назначении. Но это лишь переходное состояиие. На самом деле, как выразится Ницше в заметках, издаииых после его смерти под общим названием «Воля к власти», всякий человек есть как бы «эмбрион человека будущего, иастоящего представителя истинной породы». Но парадокс состоит в том, что появление подлинно будущего человека вовсе ие гарантировано; теперешний человек — человек переходного состояния — должен сперва создать его из того материала, которым является ои сам: «Человек — нечто текучее и пластичное, из иего можно сделать все, что угодно»[26]. Человек, т. е. человек-животное, до сих пор ие имел никакого зиачения, а его земиое существование — никакой цели. Вопрос «К чему вообще человек?» был вопросом без ответа. Человек страдал, но проблема была ие в страдании, а в том, что его вопрошающий вопль «К *чему* страдать?» оставался безответиым[27]. Аскетический идеал христианства хотел освободить человека от бессмысленного страдания; он достигал этого тем, что отторгал его от основ бытия и уводил в никуда.

Смысл, который человек стремится придать своему бытию, он должеи позаимствовать у жизни. Но жизнь есть «воля к власти»[28], все великое в человечестве, вся великая культура развиваются из воли к власти и чистой перед ней совести. Эту волю подавляет аскетический идеал, который привил человеку «нечистую совесть»[29]. Настоящим человеком будет тот, чья совесть чиста перед его волей к власти. Вот человек, которого мы должны «создать», которого должны «взрастить»[30] и ради которого должны «прев-

зойти»[31] то, что пока лишь называется человеком. Нынешний человек — «не цель, а лишь путь, инцидент, великое обещание»[32]. Согласно Ницше, человек тем и отличается от всех животных, что он «животное, смеющее обещать»[33]; это значит, что человек рассматривает некоторый кусок будущего как то, что находится от него в зависимости и за что он ручается; другим животным это не дано[34]. Человеческое свойство обещать впервые возникло из договорных отношений заимодавца и должника, точнее — из обязательств должника. «Основное моральное понятие «вина» произошло от материального понятия «долг»[35].

И человеческое общество всевозможными средствами культивировало таким образом возникшее свойство, чтобы заставить индивидуума серьезно относиться к своим нравственным и общественным обязанностям. А в качестве самого сильного средства оно использовало аскетический идеал. Чтобы стать на истинный путь, человек должен освободиться от всего — от своей нечистой совести и от дурных способов ее умиротворения. С этого момента он уже никому не обещает погашения долгов, но лишь самому сулит осуществление человека.

Все то, что в этом потоке мыслей выдает себя за *ответ* на вопрос, неверно. Неверны, во-первых, социологические и этнологические догадки Ницше по поводу первобытной истории человечества. Высокое развитие понятий вины и долга засвидетельствовано и для самых примитивных среди известных нам общественных форм, которые не знают в то же время почти никаких отношений заимодавца и должника. Здесь виновен тот, кто нарушил один из первоначальных законов, определяющих жизнь общины и по большей части восходящих к какому-нибудь божественному законодателю. Юноша, принимаемый в племенное общение, узнает и законы этого общения, которые отныне становятся для него обязательными — он учится обещать. Это обещание нередко обставляется эмблемами смерти, которую юноша символически претерпевает вместе с символическим же вторым рождением. Именно там, где человек привыкает к таким обещаниям, могут развиваться отныне и частно-хозяйственные договорные отношения между должником, который обещает, и заимодавцем, принимающим обещания.

И во-вторых, неверны психологические и исторические воззрения Ницше на волю к власти. Понятие воли к власти у Ницше не так однозначно, как Шопенгауэрова идея воли к жизни, по образцу которой оно и выстроено. Иногда он понимает под ней жажду все большей и большей власти. «Все, что совершается с какой-либо целью, — говорит он, — можно свести к одной цели — к умножению власти»; в соответствии с этим все живое

стремится «к власти, к власти во власти, к предельному ощущению власти».

В другой раз он определяет волю к власти как потребность выказывать или применять, использовать власть. Здесь — некая двойственность, в которой мы можем, однако, увидеть две стороны или два момента одного и того же явления. Нам, во всяком случае, известно, что истинное величие — и в гражданской истории, и в истории человеческого духа и культуры, равно как в истории всех народов и государств, — не может определяться ни одним из этих признаков. Величие по своему смыслу предполагает власть, но не волю к власти. Ему присуща внутренняя мощь, которая порой внезапно и неодолимо становится властью над людьми, порой неприметно и медленно воздействует на столь же неприметно и медленно возрастающее человеческое множество, а порой покоится в себе и излучает свет, доступный взору, быть может, лишь далеких потомков. Но величию не свойственна тяга ни к «умножению» власти, ни к ее обнаружению. Великий человек — трудится ли он на некоем особом поприще, пребывает ли в спокойном равновесии всех своих сил — всегда могуществен на особый и непроизвольный лад, но именно он и не домогается власти. Единственное, к чему он стремится, — это осуществление того, что есть в его уме, воплощение духа. Для этого ему, разумеется, и нужна власть: ведь само понятие «власть», если убрать дифирамбическую патетику, которой обставил его Ницше, означает не что иное, как просто способность осуществить то, что задумано.

Но великий человек будет стремиться не к обладанию этой способностью, которая есть лишь само собой разумеющееся необходимое условие деятельности, а к тому, на что он, смотря по обстоятельствам, считает себя способным. Отсюда видно, как велика ответственность могущественного лица, ибо к нему обращен вопрос: служит ли его могущество, и в какой степени, своей настоящей цели? Не менее очевидно, что могущество это становится соблазном для того, кто изменил своей истинной цели и предался власти ради власти. Встретив великого человека, вместо осуществления истинной своей цели жаждущего власти, мы вскоре поймем, что он, вернее, его отношение к своему делу, страдает недугом. Он надорвался, его дело перестало ему повиноваться, его дух уже не находит воплощения, и он, спасаясь от надвигающегося безумия, хватается за голую власть. Этот недуг низводит гения до уровня тех истерических деятелей мировой истории, которые, будучи от природы лишены величия, изнемогают, изобретая все новые и новые поводы для обнаружения и расширения своей власти; эта деятельность создает иллюзию духовного могущества. Жажда власти не дает им передышки, ибо

всякая передышка пробуждает самосознание, а это пробуждение ведет к разладу с собой. Исходя из всего сказанного, следует судить и о взаимоотношении власти и культуры. Существенная особенность истории почти всех народов состоит в том, что каждый сколько-нибудь исторически значимый национальный лидер добивается усиления и расширения могущества своей нации. Это означает, что именно те явления, которые в частной жизни людей выглядят патологией, в отношениях между историческими представителями народа и самим народом становятся нормой. Но и тут мы снова имеем дело с двумя совершенно различными способами действия. Все решается в зависимости от того, добивается ли руководитель нации в самых заветных своих стремлениях и мечтах, в сокровенной глубине своего сердца, — добивается ли он могущества для своего народа ради самого этого могущества или с тем, чтобы народ получил возможность развить в себе то, в чем он, руководитель, видит народную сущность и назначение, то, что он открыл в своей собственной душе как предзнаменование будущего, которое ожидает нацию и должно быть осуществлено ею.

Если он добивается национального могущества именно в этом последнем значении, то все, что он делает, осуществляя свою волю и свое призвание, послужит подъему, обогащению и обновлению национальной культуры. Если же лидер жаждет национальной мощи ради нее самой, то он может добиться величайших успехов, но все, что он ни делает, лишь ослабит и парализует ту самую культуру, которую он думал прославить и возвеличить. Культурный расцвет общества лишь изредка совпадает с пиком его политического могущества. Великий, действительный и спонтанный взлет творческих сил культуры чаще всего предшествует эпохе политического соперничества и борьбы за власть; культурная деятельность следующего периода — это по большей части лишь собирание, завершение и подражание — если только побежденный народ не обогатит победителя принципиально новыми культурными возможностями и не вступит с ним в союз, где политически бессильный партнер станет проводником мощного оплодотворяющего и обновляющего начала. Что политическая мощь и лежащая в основе культуры способность актуализировать скрытую форму редко ладят друг с другом, никто не понимал яснее, чем историк Якоб Буркхардт — человек, которого Ницше почитал как едва ли кого из современников, хотя тот относился к нему с неизменно-спокойной неприязнью. Знаменательно, что первый порыв энтузиазма, с которым Ницше занялся темой воли к власти, был навеян скорее всего одной из лекций Буркхардта, которую он слушал в 1870 г. В настоящее время эти лекции вышли в свет в составе книги Буркхардта, изданной посмертно

под иазванием «Размышления о всемнрной истории» — одной из немногих серьезных книг о силах, составляющих то, что мы называем «историей». Мы прочтем в ней, что подлинный внутренний мотив деятельиости великой исторической личности — не жажда славы, не честолюбие, но «чувство власти, которое, как иеодолимый порыв, выталкнвает эту личность иа поверхность». Но Буркхардт подразумевает здесь нечто иное, нежели собственно волю к власти. «Признак величия» он видит в том, «что оно нсполняет волю, которая превосходит индивидуальную». Эта воля может не осознаваться ни конкретным историческим обществом, ии всей даииой эпохой: «Одии индивидуум знает, чего по-иастоящему должна хотеть нация, н осуществляет это», ибо в нем «скоицентрированы сила н способность бесконечно многих». Здесь обиаруживается, как утверждает Буркхардт, «таинственное совмещение эгонзма индивидуума» с величнем целого. Но это совмещеине может нарушиться, еслн употребляемые индивидуумом средства прннуждеиия «пагубиым образом воздействуют на него н иадолго отбнвают вкус к великим целям». Основываясь на этой мыслн и воспроизводя слова Шлоссера, историка более ранней эпохн (всем памятные, часто повторяемые н столь же часто неверно толкуемые слова), Буркхардт высказывается так: «Сама же по себе власть есть зло, кто бы ею ни пользовался. У нее иет постоянства, ио лишь одиа алчиость и ео ipso[q], она иеиасытна и обречена приносить несчастья другим». Это высказываине может быть осмыслеио лншь в связн с общим характером размышлеиий Буркхардта н с учетом того, что речь здесь идет о власти самой по себе. Пока власть некоего лица, т. е. его способиость осуществить то, что у иего на уме, связаиа с целью, делом, прнзваннем, до тех пор, взятая сама по себе, она ни хороша, ии дуриа, а всего лишь пригодный илн непригодный инструмент. Но как только связь с целью порвалась или ослабела, как только человек перестает видеть в своей власти простую возможность сделать иечто и начинает стремиться к ней как к предмету обладания, т. е. к власти самой по себе, тогда эта разиуздаииая и упоеииая собою власть становится злом. Это власть, которая ушла от ответствениости н нзмеиила духу. Она — язва мировой нстории. Вот какнм должно быть основаниое иа должиом зиаиии исторической действнтельности опровержеиие ложиого ответа Ницше на антропологический вопрос — ответа, который прнзывает объяснять человека, исходя из воли к власти н тем самым освобождая его от груза собствеиио человеческой проблематики.

Итак, ннкакого положительиого обосиования философской антропологин Ннцше, как мы виделн, не дал. Но он дал антропологическому вопросу иовый мощный стнмул к развитию

тем, что возвел проблематику человеческой жизни в ранг самостоятельного философского предмета, чего не делал никто из прежних философов. При этом особенно знаменательно, что он с самого начала и до конца своей философской биографии старался разрешить человеческую проблему как в самом строгом смысле слова особую проблему. Весь пафос антропологического вопроса у Августина, Паскаля, да и у Канта, основан на том непреложном факте, что мы ощущаем в себе нечто такое, чего нельзя объяснить лишь с точки зрения природы и законов ее развития. Для доницшеанской философии постольку, поскольку она интересовалась антропологией, человек — не просто вид, но и категория. Ницше же, который сформировался в значительной степени под влиянием XVIII столетия и с полным основанием мог бы быть назван мистиком Просвещения, не признает такой категории и такой постановки проблемы. Он пытается провести мысль, намеченную еще Эмпедоклом и с тех пор ни разу не удостоенную настоящего философского обсуждения, он хочет осмыслить человека чисто *генетически* — как зверя, выросшего в животном мире и покинувшего его. «Мы более не выводим человека из „духа", — пишет он, — мы отодвинули его в среду животных»[36]. Эта фраза могла бы принадлежать какому-нибудь французскому энциклопедисту. Но Ницше и тут глубоко осознает специфически человеческую проблематику своей темы и связывает ее с бегством человека из животного царства и с его неверным отношением к своим инстинктам. Человек проблематичен потому, что он принадлежит к «экстравагантной породе животных»; он — «болезнь»[37] земли.

Для Канта проблема человека — пограничная проблема, т. е. проблема существа, которое принадлежит, разумеется, и царству природы, но не ему одному, существа, поселившегося на границе царства природы и иного царства. Для Ницше проблема человека — это «проблема окраины», т. е. проблема существа, которое из самого средоточия природы попало на ее периферию, на тот гибельный край естественного бытия, где начинается не эфирная область духа, как думал Кант, а головокружительная темная бездна, Ничто. Ницше не видит в человеке бытия-для-себя, т. е. попросту — чего-либо «нового», хоть и вышедшего из природы, но так, что сам факт и характер этого происхождения не могут быть уяснены в понятиях биологии. Он видит здесь лишь *становление*, «попытку, прощупывание, промах»[38], не подлинное бытие, а в лучшем случае — предварительную его форму, «до сих пор не состоявшееся животное», тот кусок природы, где едва лишь наметилось что-то новое, поначалу казавшееся весьма интересным, но по отношению к целому — явно не удавшееся. Из этой неопределенности, по мысли Ницше, может выйти

определенность двоякого рода. Лнбо человек вследствне «возрастающей моральностн», которая подавляет его инстинкты, будет культнвировать в себе «лншь стадное жнвотное», утверждать в себе жнвотное по нмени человек как вид, в коем прнродная стихия клонится к закату, т. е. как деградировавшее животное; лнбо он преодолеет то, что оказалось в ием «фуидаментально иеудачиым», даст новую жизиь своим иистинктам, выведет иаружу свои иеисчерпаемые возможиости, построит свою жизнь на оправдании волн к власти н разовьет себя до сверхчеловека, который только н будет нстинным человеком, удавшимся новым существом.

Выдвнгая такую цель, Ницше вряд ли думал, что, может статься, его «неудачное жнвотное»[39] возьмет да н вытащнт себя нз болота собственной раздвоенности. Он требовал осознанного культнвнрования в широком масштабе и не раздумывал над тем, что сам же и иапнсал: «Мы ие призиаем, что можио сделать что-лнбо в совершенстве, до тех пор, пока это делается осозиаино». Но нас интересуют здесь не внутренние противоречня его мысли, а нечто иное. Ницше, как мы виделн, с мучительной серьезностью пытался постичь человека исходя из жнвотного начала; специально-человеческая проблема прн этом не поблекла, ио прнобрела еще большую остроту, чем прежде. Лншь с учетом этого можно понять, почему вопрос «Как объяснить, что существует такое явление, как человек?» сменяется другим: «Как объяснить, что такое существо, как человек, выросло в жнвотном царстве н покинуло его?». Но Ницше, прн всех его заслугах на попрнще мысли, так н не объяснил нам этого. Едва ли его заботило то, что для нас служнт коренным антропологическим фактом и самым поразительным нз всех фактов земного бытия — то, что есть в мнре существо, которое познает как мнр, земиое пространство — как земное пространство, земное время — как земиое время н себя самого — как существо, способиое познать все это. И этот факт не означает, что мнр, как говорилн раньше, задаи в человеческом сознании «еще раз», но, напротив, что *мир* в нашем понимании — единый, пространственно-временной, чувственный мир существует лишь через человека, ибо только человеческая личность может соединить в космическом единстве данные собственных чувств с переданным во многих поколениях чувственным опытом всего человеческого рода. Задумайся Ницше об этом коренном факте, он, быть может, и пришел бы от него к той самой социологии, которую презирал, а именно — к социологии познания и социологии традиции, к социологии речи и социологии поколений: одним словом, к социологии человеческого купно-мышления (Miteinander-denken), о котором в общих чертах говорил еще Фейербах.

Человек, познающий мир, — это человек с человеком. Но проблема, которой Ницше пренебрегал как несуществующей, при ближайшем ее рассмотрении лишь перемещается из области бытия вида в область становлення этого вида. Еслн из животного мира вышло существо, знающее о бытии мира и о своем собственном бытии, тогда сам факт и характер этого исхождения нельзя ни объяснить условнямн животного мира, ии осмыслить в естествеинонаучиых поиятиях. Для послеиицшеанской философии человек и подавно не только вид, но и категория. Вопрос Канта «Что такое человек?», именно благодаря страстной аитропологической заинтересованностн Ницше, встает перед нами всякий раз с новой остротой. Мы зиаем, что для ответа иа иего нужно призвать не только дух, но и природу, дабы и оиа сказала иам то, что ей следует сказать. Но мы знаем также, что иужио выслушать и третью стороиу — общность.

Я сказал: «Мы зиаем». Но ведь правда в том, что философская антропология иаших дией даже и в лице самых выдающихся ее представнтелей ни разу не реализовала это знание. Куда бы она ии уклоиялась — в сторону ли духа, в стороиу ли естества, — общность к ответу ие привлекалась. Одиако без обращеиия к ней остальные ответы приведут иас к познаиию ие просто фрагментарному, но — неизбежно — и недостаточному по самой своей сути.

Часть вторая
СОВРЕМЕННЫЕ ПОИСКИ

РАЗДЕЛ I

КРИЗИС И ЕГО ПРОЯВЛЕНИЕ

1

Антропологическая проблема достигла зрелости, т. е. была признаиа и стала предметом обсуждеиия как самостоятельиая философская проблема лишь в наше время. Кроме общего хода философского развития, пробудившего интерес к проблематике человеческого бытия (о иаиболее важных момеитах этого процесса я уже рассказывал), и в миогообразиой связи с этим развитием такому созреваиию содействовали два фактора. Не выясиив их характера и зиачения, иельзя перейти к рассмотреиию ныиешией философской ситуации.

Первый из этих факторов имеет преимуществеиио социологическую природу. Я имею в виду прогрессирующий распад прежних органических форм прямого человеческого сожительства. Здесь подразумеваются те человеческие сообщества, которые в количественном отиошении не могут быть больше, чем это требуется для постояиного пребывания всех объединяемых им людей вместе и для постановки их в прямые отиошения друг с другом; качественно же они таковы, что для всякого человека, родившегося или вросшего в эти сообщества, приiадлежность к ним определяется судьбой и живой преемствеиностью, а ие

свободно возникающими связями с остальными их членами. К таким формам относятся семья, ремесленный союз, сельская и городская общины. Их прогрессирующее разложение было неизбежной платой за освобождение человека Великой французской революцией и связанное с ней рождение буржуазного общества. Тогда же начинается новый приступ мирового одиночества. Человеку нового времени, который, как мы видели, утратил чувство своей обустроенности в мире, т. е. чувство космологической безопасности, органические формы общественного бытия сулят одомашнивание жизни, безмятежное существование в прямых связях с себе подобными и ту социологическую уверенность, которая защитит его от чувства полной заброшенности. Но теперь и эта возможность чем дальше, тем больше ускользает от него. Старые органические формы часто сохраняют свою внешность, но при этом постепенно разрушаются изнутри, утрачивая смысл и духовную силу. Новые общественные формы и рожденные ими новые человеческие взаимосвязи — клуб, профсоюз, партия могут, конечно, с успехом разжигать коллективные страсти, «заполняющие» человеческую жизнь, но они не могут вернуть былое ощущение стабильности. Обострившееся чувство одиночества заглушается и подавляется деловыми заботами, но стоит человеку, отвлекшись от суеты, войти в своеобычное лоно действительной жизни, он сразу узнает всю глубину этого одиночества, а очутившись лицом к лицу с коренными вопросами своего бытия, изведает и всю глубину человеческой проблематики.

Второй фактор можно определить как фактор истории духа, точнее — души. На протяжении последнего столетия человек все глубже погружался в пучину кризиса, который во многом, за исключением одной существенной черты, напоминает прежние кризисы. Отличительная особенность нашего кризиса — перемена в отношении человека к вещам и связям, созданным его трудом или при его косвенном участии. Эту особенность можно было бы определить как отторжение человека от его творения. Человек отныне не может совладать с миром, который есть создание его рук. Этот мир сильнее своего творца, он обособился от него и встал к нему в отношение элементарной независимости. И человек не знает заклинания, которое могло бы сделать нового Голема кротким и послушным. Эта болезненная хромота человеческой души явила себя нашему времени попеременно в трех тесно связанных областях жизни.

На первом месте здесь — область техники. Машины, изобретенные с тем, чтобы служить человеку-работнику, сделали его своим рабом. Они задуманы всего-навсего как инструмент и некий

придаток человеческих рук, но человек сам стал их придатком и одной из снующих взад и вперед мелких деталей.

Следующей областью оказалось хозяйство. Увеличенное до чудовищных размеров ради удовлетворения нужд растущего населения производство уже не поддается разумному регулированию, т. е. процесс производства и потребления благ вышел из-под контроля человека и не выполняет его команд.

Третьей областью стала политическая практика. В умножающемся день ото дня ужасе первой мировой войны человек обоих лагерей обнаружил, что находится во власти иррациональных сил. Лишь с виду зависящие от воли человека, они постепенно освобождаются от всяких оков и, презирая человеческие расчеты, обрекают все живое — по ту и по эту сторону фронта — на уничтожение.

Так человек оказался перед страшной реальностью, смысл которой в том, что творец демонов перестал быть их господином. Вопрос о природе этой человеческой силы-бессилия вырастает в вопрос о сущности человека — на сей раз в новом, сугубо практическом смысле.

Не случайно, а глубоко закономерно то, что самые весомые работы по философской антропологии появились в течение десятилетия от начала первой мировой войны. Вовсе не случайным кажется мне и то, что Эдмунд Гуссерль, из школы и методологии которого вышли самые серьезные в наше время опыты построения самостоятельной философской антропологии, был евреем немецкой культуры, т. е. сыном народа, яснее прочих увидевшего всю пагубность и роковой смысл распада старых органических форм человеческого сообщества, но также питомцем и приемным, как он думал, сыном народа, который лучше всех осознал разрушительное действие второго фактора — отторжения человека от его творений.

Сам Гуссерль, будучи создателем феноменологического метода, лежащего в основе следующих двух попыток построения философской антропологии — Мартина Хайдеггера и Макса Шелера (о них речь впереди), антропологическими проблемами как таковыми не занимался. Но его последняя (неоконченная) работа о кризисе европейской науки внесла свою лепту и в развитие антропологической темы, которой посвящены три разрозненных высказывания. Прежде чем перейти к критическому анализу феноменологической антропологии, мы считаем необходимым из уважения к Гуссерлю и к обстоятельствам, при которых была написана его работа, процитировать эти высказывания и разобраться в них.

В первом из них утверждается, что человечество, борющееся за понимание самого себя, есть величайший исторический

феномен. Поэтому, говорит Гуссерль, те события, которые, как принято считать, обновляют лицо земли и дают работу летописцам, значат куда меньше, чем предпринимаемые в тишине и едва ли заметные историку непрестанные усилия человеческого духа понять тайну человеческого бытия. Эти усилия Гуссерль и называет борьбой. Речь идет о том, что человеческий дух сталкивается с величайшими трудностями, с гигантским сопротивлением той проблемной материи, над пониманием которой он бьется, т. е. своего собственного существа; что он должен одолеть их в схватке, которая продолжается с первых дней истории, а сама история этой схватки есть история величайшего из всех исторических феноменов.

Так в самых общих чертах оценивал Гуссерль смысл исторического пути философской антропологии с точки зрения становления человека — того пути от проблемы к проблеме, отдельные этапы которого мы уже охарактеризовали.

Вот вторая его фраза: «Если человек превращается в ,,метафизическую", т. е. чисто философскую проблему, встает вопрос о нем как о существе разумном». Это утверждение, которому Гуссерль придает особое значение, верно или будет верно лишь в том случае, если оно означает, что решается вопрос о соотношении в человеке «разума» и «не-разума». Иными словами, здесь нет речи о том, чтобы считать разум специфическим свойством человека, а «не-разум» — неспецифическим, роднящим его с нечеловеческими существами, т. е. «природным» свойством человека — как это все чаще и чаще делалось со времен Декарта. Более того, мы лишь в том случае ощутим всю глубину антропологического вопроса, если признаем специфически человеческим и то, что не принадлежит в человеке разумному существу. Человек — не кентавр, но в полной мере человек. Мы сможем понять его, зная, что, с одной стороны, во всем человеческом, включая мысль, есть нечто, принадлежащее общей природе живых существ и лишь из нее познаваемое, и что, с другой стороны, нет ни одного человеческого свойства, целиком принадлежащего общей природе живых существ и познаваемого лишь из этой природы. Даже и голод человека — не то же самое, что голод животного. Человеческий разум нужно понимать лишь в связи с человеческим «не-разумом». Проблема философской антропологии — это проблема специфической целостности и ее специфической структуры. Так понимали ее в школе Гуссерля, которую, однако, сам Гуссерль в принципиально важных вопросах своей школой признавать не хотел.

Третья фраза звучит так: «Человечность вообще есть отвечающее сущности человека бытие в совокупностях, обусловленных связями внутри поколений и социальными связями». Это выска-

зываиие разительио отличается от идей феноменологической школы, равно как и Шелера (который, будучи социологом, в своих аитропологических заиятиях тем не меиее обходил виимаиием социальиые связи человека) и Хайдеггера (иапротив, считавшего эти связи первичиыми, ио в то же время видевшего в иих главиое препятствие на пути человека к своему *Я*). Гуссерль говорит здесь, что сущиость человека следует искать ие в изолироваииых иидивидах, ибо связь человеческой личности с ее поколеиием и ее обществом отвечает этой сущности; если мы хотим познать ее сущиость, мы должиы позиать и сущиость этих связей. Этим как бы сказаио, что иидивидуалистическая аитропология либо видит человека лишь в состояиии изоляции, т. е. в состоянии, не отвечающем его сущиости, либо если и рассматривает его в состояиии связи, то в самих проявлениях этой связи усматривает разрушеиие подлиииой сущиости и таким образом имеет в виду совсем ие ту фуидаментальную связь, о которой говорит Гуссерль.

2

Прежде чем обратиться к рассмотреиию феиомеиологической аитропологии, я должеи иазвать человека, влияиием которого в значительиой мере объясияется ее иидивидуалистический характер, т. е. Кьеркегора. Впрочем, это влияиие совсем особого рода. Деятели феиомеиологической школы, о коих мие еще предстоит рассказать (прежде всего — Хайдеггер), восприияли образ мыслей Кьеркегора, ио отбросили главиую его предпосылку, без которой его размышления (особенно об отношении между истииой и экзистеицией) приобретают иной смысл и иную эмоциоиальиую окраску. При этом, как мы увидим, была отброшеиа не только теологическая стороиа этой предпосылки, ио и вся предпосылка в целом, включая и аитропологический ее аспект, так что и сам характер «экзистеициальиой» мысли, которую представлял Кьеркегор, а следовательио, и выводы из иее превратились в свою противоположиость.

В первой половиие XIX в. отшельиик и одииочка Кьеркегор сталкивает иа очиой ставке жизнь и веру современиого ему христиаиского общества. Ои ие был реформатором и постояиио подчеркивал, что не имеет иикаких «полиомочий» свыше. Ои — просто христианский мыслитель, ио среди всех других мыслителей имеиио ои иаиболее убедительно доказал, что мысль удостоверяется ие сама собой, ио лишь экзистеицией мыслящего человека. Впрочем, и сама мысль в таком значеиии ие была для иего чем-то существеиным; собствеино говоря, ои видел в ней лишь перевод веры на язык поиятий (хороший или дуриой перевод —

другой вопрос). В еще большей степени это относилось к вере, которая истинна лишь постольку, поскольку укоренена в жизни верующего и оправдывается ею. Кьеркегорова критика современного ему христианства идет изнутри. Он не соизмеряет христианство с какой-то посторонней ему высшей ценностью, испытывая его с точки зрения этой ценности и затем отбрасывая, как делал это Ницше; для него нет и не было никакой иной, более высокой ценности, чем христианство. Мнимое христианство мнимых христиан он сопоставляет с христианством истинным, которое те, по их словам, исповедуют и проповедуют; он отвергает всю пресловутую «христианскую жизнь» с ее фальшивой верой (ибо она не реализуется) и с ее ложной проповедью (ибо она вполне довольствуется подделкой). Веры, которая ни к чему не обязывает, Кьеркегор не признает. Так называемый религиозный человек, усердно размышляющий и толкующий о предмете своей веры и выражающий то, что он считает своей верой, участием в богослужении и церковных обрядах, всуе мнит себя верующим, если его жизнь вследствие всего этого не меняется по самой своей сути, если присутствие в ней Того, в Кого он верует, не определяет его сущностной установки во всех проявлениях жизни — от сокровеннейшего одиночества до деятельности общественного масштаба. Вера есть жизненное отношение к предмету веры, которое охватывает все, иначе она «неистинна». Но это не означает, разумеется, что такое отношение к предмету веры зависит исключительно от человеческого произвола. Для Кьеркегора, как и для всякого религиозного мыслителя, это в первую очередь онтическое (ontische) отношение, т. е. отношение, затрагивающее не только субъективность и эмпирическую жизнь человека, но и его объективное бытие; кроме того, как всякое объективное отношение, оно имеет двусторонний характер, хотя сами мы можем познать его лишь с одной, т. е. человеческой, стороны. Но по крайней мере с этой стороны оно открыто влиянию человека, т. е. в некоей неулавливаемой нами степени именно от человека зависит, осуществит ли он и в какой мере свое отношение к собственной субъективности и к собственной жизни. Здесь возникает судьбоносный вопрос: входит ли, и в какой степени, субъективность этого человека в его жизнь; другими словами, доколе простирается его вера в субстанции и образе его жизни и какова степень это присутствие? Этот вопрос — судьбоносный, ибо он имеет в виду не то отношение, которое установлено человеком, но то, в котором установлен сам человек; он судьбоносный, ибо отношение, которое конституирует человеческое бытие и дает ему смысл, не просто отражается в субъективности религиозных воззрений человека и его религиозно-

го чувства, но и обретает телесную наполненность в цельности человеческой жизни, «становится плотью».

Стремление к такой реализации и воплощению веры Кьеркегор называл экзистенциальным стремлением, ибо экзистенция — это переход от возможности в духе к реальности в полноте личного бытия. Чтобы ответить на этот судьбоносный вопрос, Кьеркегор обратил различные состояния и этапы самой экзистенции — вину, страх, отчаяние, выбор, отношение к собственной смерти и спасению — в предмет метафизического раздумья. Он изъял их из области чисто психологического изучения, для которого все они суть однородные слагаемые душевного процесса; он признал в них звенья бытийственного процесса в его онтическом отношении к абсолюту, элементы бытия «пред Богом». Никогда еще в истории мысли метафизика не завладевала с такой логикой и последовательностью реальностью живого человека. Это произошло потому, что конкретный человек стал предметом рассмотрения не как изолированное существо, но во всей проблематике его связей с абсолютом. Предмет рассмотрения здесь — не то абсолютное *«Я»* немецкого идеализма, которое творит мир для себя в самом акте размышления о нем, а действительная человеческая личность, взятая внутри онтического отношения, соединяющего ее с абсолютом. Эти отношения были для Кьеркегора реальной двусторонней связью личности с личностью, в которой на правах личности и сам абсолют. Поэтому антропология Кьеркегора прежде всего — теологическая антропология. Но благодаря ей стала возможна и современная философская антропология. Чтобы обрести философский фундамент, философской антропологии пришлось отказаться от теологических предпосылок. Проблема состояла в том, сможет ли она достичь своей цели, не утратив метафизического допущения о связи конкретного человека с абсолютом. Как мы увидим далее, попытка эта оказалась безуспешной.

РАЗДЕЛ II

УЧЕНИЕ ХАЙДЕГГЕРА

Останавливаясь выше на интерпретации, которую Хайдеггер дал четырем вопросам Канта, мы упомянули, что он хотел сделать принципом метафизики не философскую антропологию, а «фундаментальную онтологию», т. е. учение о наличном бытии (Dasein) как таковом. Он разумел под этим сущее, которое наделено отношением к собственному бытию и понимание этого бытия. В качестве такого сущего нам известен лишь человек. Но фундаментальная онтология имеет дело не с человеком в его конкретной

множественности и сложности, но только с наличным бытием в себе, которое проявляется в человеке. Вся анализируемая Хайдеггером конкретность человеческой жизни занимает его лишь постольку, поскольку в ней выказывают себя разные модусы отношения — и то, в котором человек приходит к самому себе и становится *«Я»*, и другое, где он упускает такую возможность.

Хотя сам Хайдеггер не считал свое учение философской антропологией и не желал, чтобы оно рассматривалось в этом качестве, нам следует все же оценить степень истинности и согласованности его антропологического содержания, ибо это учение философски разрабатывает конкретность человеческой жизни, которая составляет предмет философской антропологии. Иными словами, вопреки общему замыслу этого учения, мы должны подвергнуть его критическому анализу как вклад в попытку разрешить антропологический вопрос.

2

Прежде всего рассмотрим исходный пункт Хайдеггера и выясним, правомерно ли с антропологической точки зрения выделять «наличное бытие» (Dasein) из действительной человеческой жизни, т. е., иначе говоря, можно ли вообще видеть в его высказываниях об этом обособленном бытии философское определение, имеющее в виду фактического человека; и наоборот, не разрушает ли «химическая чистота» этого понятия конфронтацию самого учения реальной предпосылке главной его темы. Вот то проверочное испытание, которое должна выдержать всякая метафизика.

Действительное наличное бытие (Dasein), т. е. действительный человек в его отношении к своему бытию, постижимо лишь в связи с качеством того бытия, к которому оно относится. Для пояснения этой мысли я выбрал одну из самых смелых и глубоких глав книги Хайдеггера, посвященную отношению человека к своей смерти. Здесь все выдержано в одной перспективе и сосредоточено на вопросе, как человек взирает на свою кончину, хватает ли у него духа предвосхитить всебытие (Ganzsein) наличного бытия, которое открывается лишь в смерти. Сводить смерть к моменту физической кончины допустимо лишь там, где речь идет об отношении человека к своему бытию. Но если мы возьмем объективное бытие, то здесь смерть ежесекундно заявляет себя силой, которая борется с силой жизни. Тот или другой оборот этой борьбы дает возможность определить общее состояние человека в данное мгновение, его наличное бытие в данное мгновение, его отношение к бытию как таковому в данное мгновение; и всякий раз, когда человек глядит на свою кончину,

сам характер его видения неразрывно связан с реальностью силы смерти в данное мгновение. Другими словами, человек как наличное бытие, как понимание бытия в образе предстояния смерти неотделим от человека как существа, которое начинает умирать тогда же, когда и жить, и не может иметь ни жизни без смерти, ни жизнеустрояющей силы без разрушающей и разлагающей.

Хайдеггер заимствует из действительной человеческой жизни те категории, которые по своему происхождению и ценностному статусу связаны с отношением индивида к тому, что не есть он сам, и прилагает их к «наличному бытию» в тесном смысле слова, т. е. к отношению этого индивида к собственному бытию. Однако он делает это для расширения сферы наличного бытия; по мнению Хайдеггера, подлинное значение, подлинная глубина, подлинная серьезность этих категорий откроются нам лишь в области отношения индивида к самому себе. Но то, что мы при этом обнаружим, показывает, с одной стороны, их отточенность, дифференцированность и утонченность, а с другой — их слабость и безжизненность. Модифицированные категории Хайдеггера приоткрывают нам любопытную, но искусственно выделенную часть бытия: не фрагмент цельной, действительной, фактически проживаемой жизни, но некую усеченную сферу. И сама она, и действующие в ней автономные законы таковы, словно кто-то перекрыл кровоснабжение одного из участков организма и стал наблюдать, что там творится. Мы вступаем в диковинный чертог духа, но чувствуем себя так, будто пол, по которому ступаем, на самом деле — игральная доска; правила этой игры мы узнаем лишь по мере нашего продвижения вперед. И эти правила, полные глубокого смысла, над которыми мы бьемся и должны биться, возникли и существуют лишь потому, что некогда решено было играть в эту глубокомысленную игру, и играть именно тем, а не иным способом. И тогда мы ясно увидим, что игра эта не допускает произвола игроков, на долю которых остаются лишь необходимость и покорность судьбе.

3

В качестве примера я выбрал понятие вины (Schuld). Хайдеггер, всегда исходящий из «повседневности» (об этом еще будет сказано), отправляется от привычной для немецкого языка ситуации, где кто-то чем-либо «обязан» (schuldig ist) другому, потом — от ситуации, где кто-то «виноват» в чем-либо (schuldig ist), и приходит отсюда к ситуации, где кто-то «становится виновным» (schuldig wird) перед другим, т. е. причиняет ущерб наличному бытию другого, становится причиной этого ущерба.

Но и это лишь задолженность (Verschuldung), а не первоначальная и действительная виновность (Schuldigsein), из которой происходит и состояние «задолженности». Действительная виновность заключается, по Хайдеггеру, в виновности самого наличного бытия. Оно виновно «в самых основах своего бытия», и виновно потому, что не осуществляет себя, потому, что человеческое «*Я*» приводится им к бытию лишь в сфере пресловутого «общечеловеческого», где пребывает «Некто» (Man), а не собственное «*Я*». В этой ситуации раздается зов совести. Кто зовет здесь? — Само наличное бытие. «В голосе совести взывает к самому себе наличное бытие. То наличное бытие, которое по собственной вине не достигло «*Я*-бытия» (Selbst-Sein), обращается к самому себе, зовет себя вспомнить о своем «*Я*», освободиться для «*Я*», от «неподлинности» наличного бытия прийти к его «подлинности».

Хайдеггер прав в том, что всякое понимание задолженности возвращает нас к идее первоначальной виновности. Прав он и в том, что мы в состоянии обнаружить эту первоначальную виновность. Но мы достигнем этого не путем вычленения некоторого участка жизни — того участка, где наличное бытие относится к себе самому и к своему собственному бытию, а через осмысление всей жизни без редукции — той жизни, где индивид, по существу, относится к другому именно как к кому-то иному, чем он сам. Жизнь протекает не в загадочной настольной игре с самим собой; она состоит в том, что я поставлен перед присутствием бытия, с которым я не согласовывал и с которым не могут быть согласованы какие бы то ни было правила игры. Наличность бытия, перед которым я поставлен, меняет свой облик, проявление и откровение; они иные, чем я, и часто ужасающе иные; и иные, чем я ожидал, и столь же часто ужасающе иные. Если я устою перед ними, если я войду в них, встречу их действительным образом, т. е. в правде всего моего существования, тогда, и только тогда, я «действительно» буду налицо; а налицо я буду, если буду «вот» здесь, но где быть этому «вот», зависит всякий раз не столько от меня, сколько от наличности бытия, разнообразящей свою форму и проявления. Если я не буду «действительно» налицо, я виновен. Отвечая на зов наличного бытия «Где ты?» — «Вот я», но не будучи действительно налицо в правде всего моего существования, я становлюсь виновен. Первоначальная виновность состоит в пребывании-у-себя (das Bei-sich-bleiben). Форма и проявление наличного бытия проходили мимо меня, а я не был действительно налицо. Тогда из уходящей дали, в которой они исчезли, прилетит другой зов: «Где ты был?»; и этот голос, тихий и таинственный, будто мой собственный, будет голосом совести. Меня окликает не мое «наличное бытие», а то бытие, которое не есть я. Но ответить я смогу лишь

следующему его явлению: то, что говорило со мной, теперь уже недосягаемо. Этим следующим явлением может оказаться тот же самый человек, но то будет именно другое, позднейшее и измененное его явление.

4

История человеческого духа показала нам, как человек становится все более и более одиноким, т. е. ощущает себя один на один с миром, который сделался для него чужим и неприютным; он не способен теперь ни выстоять перед формами, в которых является наличное бытие мира, ни встретиться с ними действительным образом. Этот человек — такой, каким мы представляем его себе по Августину, Паскалю и Кьеркегору, — ищет то, что не включено в мир, т. е. ту одинокую, как и он, божественную форму, с которой можно общаться. Не замечая мира, он стремится к ней. Но мы видели также, что от каждой эпохи одиночества к следующей такой эпохе тянется один и тот же путь; это означает, что в каждую эпоху одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него — все труднее. И, наконец, человек приходит в такое изнеможение, когда и тянуться к божественной форме из своего одиночества нет сил. Вот на чем основываются слова Ницше «Бог мертв»[40]. Казалось бы, человеку-одиночке только и осталось искать сокровенного общения с самим собой. Именно такова ситуативная основа философии Хайдеггера. Поэтому место антропологического вопроса, всякий раз заново открывающегося человеку-одиночке, вопроса о сущности человека и о его отношении к бытию всего сущего — занял другой вопрос, который Хайдеггер назвал «фундаментально-онтологическим», — о человеческом наличном бытии в его отношении к собственно-бытию.

Но существует один непреложный факт: стремиться можно лишь к своему подобию или зеркальному отражению, но не к действительному «*Я*». Учение Хайдеггера интересно как описание взаимосвязей различных, абстрагированных от человеческой жизни сущностей; для самой же этой жизни и для ее антропологического понимания оно непригодно, несмотря на ряд интересных замечаний и по данному предмету.

5

Абсолютное значение человеческой жизни в том, что она фактически трансцендентна своей обусловленности, т. е. в способности человека видеть то, с чем он сталкивается, и принимать то, с чем вступает в действительные отношения как существо с существом, не менее реально, чем себя самого. Человеческая жизнь соприкасается с абсолютом в силу ее диалогического

характера, ибо человек, несмотря на всю свою уникальность, углубляясь в толщу жизни, не найдет там цельного бытия в себе, не обнаружит в основах этой жизни того бытия, которое заключало бы в себе всё и в качестве такового было бы причастно абсолюту. Человек может обрести цельность не в отношении к своему *«Я»*, но в отношении к другому *«Я»*. Это другое *«Я»* может быть столь же ограниченным и обусловленным, как и его собственное, но вместе с этим другим *«Я»* он прикоснется и к безграничному, и к безусловному. Хайдеггер пренебрегает не только отношением человека к божественно-безусловному, но и тем отношением, где человек узнает в безусловном иное, чем он сам, и, таким образом, приобретает опыт безусловного. Хайдеггерово «наличное бытие» — это монологическое бытие. Какое-то время монолог может искусно маскироваться под диалог, а неведомые пласты человеческого *«Я»* — попеременно отзываться на внутренний голос, так что человек будет совершать все новые и новые открытия, полагая, что он и в самом деле познал «зов» и «вслушивание». Но наступит час такого последнего и обнаженного одиночества, когда безмолвие бытия окажется невыносимым, а все онтологические категории неприложимыми к реальности. Как только превратившийся в одиночку человек больше не сможет сказать *«Ты»* знакомому ему «мертвому» Богу, все будет зависеть от того, сможет ли он сказать это Богу живому и незнакомому, всем своим существом говоря *«Ты»* другим живым и знакомым людям.

Если у него не хватит на это сил, на его долю останется, пожалуй, возвышенная иллюзия ничем не связанной идеи, согласно которой он — самодостаточное *«Я»*: как человек он потерян. Человек «действительного» наличного бытия в хайдеггеровском смысле, т. е. человек *«Я*-бытия», который есть цель экзистенции, — это не тот человек, который действительно живет с другим человеком, а, наоборот, не способный к такой жизни, т. е. человек, для которого действительная жизнь существует лишь в общении с самим собой. Но это только иллюзия действительной жизни, утонченная, но пагубная игра духа. Именно такого современного человека и такую современную игру духа и запечатлела философия Хайдеггера. Из жизненной целостности Хайдеггер выгородил область, где человек относится к самому себе, ибо он абсолютизировал обусловленную временем ситуацию радикально одинокого человека и думал вывести сущность человеческого бытия из полунощного кошмара.

6

На первый взгляд, этому противоречит утверждение самого Хайдеггера, что *бытие* человека по сути своей есть бытие в *мире* — в том мире, в котором он окружен не только вещами, каковые

суть его «инструмент», т. е. то, чем он пользуется, чтобы «позаботиться» обо всем, требующем его заботы, но и людьми, разделяющими с ним этот мир. Эти люди — не простое бытие вещей, а как и сам он — наличное бытие, которое стоит в отношении к самому себе и само себя знает. Эти люди для хайдеггеровского «человека» — объект не «заботы», а «попечения».

И при этом по существу своему они именно экзистенциальны — и когда они его «не касаются», и даже в тех случаях, когда он обращается с ними вовсе бесцеремонно. Они, как следует из дальнейшего, — предмет его понимания; ведь познание и знание здесь вообще возможны лишь через понимание другого. Так обстоит дело в той повседневности, отправление от которой особенно важно для Хайдеггера. Но и по поводу высшей ступени бытия, названной у него «*Я*-бытием» или «решимостью», а точнее — решимостью быть самим собой, Хайдеггер особо подчеркивает, что оно не отделяет наличное бытие от своего мира и не замыкает его в свободно парящем «*Я*». «Решимость, — говорит Хайдеггер, — приводит «*Я*-бытие» со всем тем, что попадется ей под руку, к соответственно устроенному заботящемуся бытию и толкает его к попечительному вместе-бытию (Mitsein) с другими». И далее: «Из истинного «*Я*-бытия» решимости происходит в первую очередь истинное крупно-бытие». На основании этого отрывка может показаться, что Хайдеггер в полной мере понимал и признавал сущностный характер отношений с другим. Но на самом деле это не так. Ведь то попечительное отношение, которое он только и рассматривает здесь, *как таковое* не может быть сущностным (ибо сущность человека не вступает здесь в связь с сущностью другого), но есть лишь заботливое вспоможение одного нужде и недостатку в этом вспоможении другого. Такое отношение лишь тогда будет причастно сущностности, когда в нем проявится воздействие сущностного в себе отношения, связывающего, например, мать и дитя; естественно, что оно может привести к возникновению и такого отношения, где между субъектом и объектом попечения возникает подлинная дружба или любовь.

По сути своей попечение рождается не из простого вместе-бытия с другими, как полагает Хайдеггер, но из сущностно-непосредственных, целостных связей человека с человеком — как тех, что объективно обоснованы кровным единством, так и тех, что происходят из выбора, и либо принимают институциональную форму, либо избегают всякой институционности и затрагивают глубины экзистенции (дружба). Из непосредственных связей, преимущественно составляющих субстанцию жизни, возникает, кроме того, и элемент попечения, который затем распространяется лишь на объективное и институциональное вне сущностных

отношений. В наличном бытии человека с человеком первично не попечение, а сущностная связь.

То же самое мы увидим, если оставим в стороне проблему начала наличного бытия и займемся чистым его анализом. В *простом* попечении человек, даже движимый сильнейшим состраданием, остается в существенном смысле «при себе». Он склоняется к другому в действии и предложении помощи. Но границы его собственного бытия от этого не нарушаются. Оказывая другому помощь, он не рассчитывает на взаимность, да едва ли и нуждается в ней; ему, как говорится, «есть дело» до других, но он совсем не жаждет, чтобы другим «было дело» до него. Напротив, в сущностной связи границы индивидуального бытия фактически прорваны, и возникает новый феномен, который только так и мог возникнуть: открытость сущности для сущности — но не постоянно-неизменная, а достигающая своей крайней действительности, так сказать, шаг за шагом и, обретающая форму форму в течение жизни жизни. Вообразить другого не в обыденном представлении, равно как и не в простом ощущении, но в глубине субстанции, так, чтобы в тайне собственного бытия познавалась тайна другого бытия; фактическое, а не психологическое только соучастие друг в друге, т. е. онтическое соучастие, — вот то, что человек в своей жизни узнает лишь как некий дар, и некоторые скажут, пожалуй, что ничего подобного не испытали. Но и в наличном бытии тех, кто не имел такого опыта, он все же присутствует как конституирующий принцип, ибо *недостаток* этого опыта, осознают это или нет, оказывает определяющее влияние на характер и свойство их наличного бытия. Многие, конечно же, за свою жизнь не раз получали шанс испытать это, но не реализовали его в своем наличном бытии: им доставались отношения, которые они не осуществили, т. е. перед которыми они не раскрылись. Эти люди безвозвратно загубили драгоценный, незаменимый и теперь уже недоступный им материал, они прошли мимо собственной жизни. Но и тогда сама неисполненность эта вторгается в наличное бытие и проникает в самый глубокий его пласт. «Повседневность» в ее неброской, еле приметной, но все же доступной анализу наличного бытия части сплетена с «неповседневным».

Но мы видели, что человек Хайдеггера и на высшей ступени «*Я*-бытия» не поднимается выше «попечительного вместе-бытия с другими». Та степень, которой он может достичь, как раз и есть степень свободного «*Я*», которое, как подчеркивает Хайдеггер, не выделяет себя из мира, но лишь теперь созревает и решается на истинное наличное бытие с миром. Но это зрелое решившееся наличное бытие с миром не знает *сущностной* связи. Хайдеггер, вероятно, возразил бы, что к любви и дружбе способно только

освобожденное «*Я*». Но ведь «*Я*-бытие» и есть для Хайдеггера то последнее, именно последнее, чего может достичь наличное бытие, и потому у него нет никаких оснований видеть в любви и дружбе еще и сущностную связь. Освобожденное «*Я*» не поворачивается спиной к миру; его решимость подразумевает намерение действительно быть с миром, действовать в нем и воздействовать на него, но в нем нет ни веры, что в этом бытии с миром прорвутся границы «*Я*», ни желания, чтобы это совершилось. Наличное бытие исполняется в «*Я*-бытии»: иного онтического пути Хайдеггер не знает. Ничто из того, о чем некогда говорил Фейербах, — что отдельный человек не имеет в себе человеческой сущности, что сущность эта содержится лишь в единстве человека с человеком, — в философию Хайдеггера не вошло. Его индивид имеет в себе всю человеческую сущность и приводит ее к наличному бытию, становясь «решившимся *Я*». «*Я*» Хайдеггера — это *замкнутая система.*

7

«Каждый, — говорит Кьеркегор, — должен с большой осторожностью входить в общение с другими, а в существенную беседу вступать — лишь с Богом, да с самим собой». Слово «должен» он употребил, имея в виду цель и задачу человека, состоящую в том, чтобы стать одиночкой. Ту же цель, казалось бы, ставит перед ним и Хайдеггер. Но «стать одиночкой» для Кьеркегора — лишь предпосылка к установлению связи с Богом. Человек может вступить в эту связь лишь после того, как станет одиночкой. «Одиночка» Кьеркегора — это открытая система, хотя открыта она лишь для Бога. Хайдеггер не признает такого общения, равно как и никакой иной сущностной связи: «стать *Я*» для него — совсем не то, что «стать одиночкой» для Кьеркегора.

Человек Кьеркегора становится одиночкой «*для*» — для того, чтобы войти в связь с абсолютом; человек Хайдеггера становится «*Я*» без всякого «*для*» — потому, что он не может прорвать границы своего «*Я*»; его участие в абсолюте — постольку, поскольку оно вообще возможно, — имеет место в его собственных границах, и более нигде. Хайдеггер говорит, что человек становится «открытым» по отношению к своему «*Я*»; но само это «*Я*», для которого он открывается, есть замкнутость. Слова Кьеркегора получают здесь иную редакцию: «следует общаться существенным образом лишь с самим собой». На самом же деле у Хайдеггера отброшено и Кьеркегорово «следует». Все, что он имеет в виду: каждый может общаться существенным образом лишь с самим собой; то, о чем он говорит с другими, не может быть существенным. Иными словами, слово не может выйти за

пределы сущности одиночки и перенести его в иное бытие, которое возникает лишь между сущностями и через сущностное отношение друг к другу. Пусть человек Хайдеггера ориентирован на бытие с миром, на понимающую и попечительную жизнь с другими, заполненную заботой об этих других; все равно, в самой существенности наличного бытия — всюду, где оно становится существенным, он один-одинешенек. Печаль и боязнь человека приобрели у Кьеркегора существенность как печаль по общению с Богом и боязнь лишиться такого общения. У Хайдеггера же они становятся существенны как печаль по становлению «*Я*-бытия» и как боязнь его утратить. Человек Кьеркегора в своей печали и боязни стоит «один перед Богом»; человек Хайдеггера — перед самим собой; а так как в предельной действительности нельзя стоять лицом к лицу с самим собой, то он стоит в своей печали и в своей боязни перед «ничем». Человек Кьеркегора, чтобы стать одиночкой и вступить в отношение с абсолютом, должен отречься от сущностного отношения к другому, подобно тому, как отрекся от сущностного отношения к другому — к своей невесте — и сам Кьеркегор (и это отречение составит особую большую тему его произведений и дневниковых записей).

У человека Хайдеггера нет никаких сущностных связей, от которых он мог бы отречься. В мире Кьеркегора есть «*Ты*», сказанное другому человеку от самого существа, — хотя бы для того, чтобы объяснить ему прямо (как в письме Кьеркегора к невесте через долгое время после расторжения помолвки) или косвенно (как это большей частью встречается в его книгах), по какой причине отказываются от сущностного отношения с ним. В мире Хайдеггера нет такого «*Ты*» — истинного, произнесенного всем своим существом. Такое «*Ты*» не может быть обращено к человеку, о котором всего-навсего «пекутся».

8

Хайдеггерова «открытость» бытия себе самому есть на самом деле его окончательная (хотя и проявляющаяся в гуманных формах) закрытость для всякой настоящей связи с другим и со всякой инаковостью. Мы поймем это еще яснее, когда от отношения личности к отдельным людям перейдем в область ее отношений к анонимной общности, которую Хайдеггер именует «Некто». Кьеркегор со своим понятием «толпа» опередил его и здесь. «Толпа», в которой оказывается человек, желавший углубиться в размышления о себе, т. е. общее, внеличное, безликое, бесформенное, усредняющее и уравнивающее начало, — это «толпа» для Кьеркегора есть «неправда». Напротив, вырвавшийся из нее, ушедший из-под ее влияния и ставший

одиночкой человек именно как одиночка есть «истина». Ибо, по Кьеркегору, у человека нет иной возможности стать «человеческой», т. е. обусловленной, истиной, кроме как приблизившись к безусловной и божественной истине и вступив с ней в решающее отношение. Но это доступно лишь тому, кто стал одиночкой, т. е. личностным существом с полной и независимой личной ответственностью за свое одиночество, а одиночкой становится тот, кто вырвется из толпы, либо парализующей личную ответственность, либо отнимающей ее.

Хайдеггер воспринял Кьеркегорово понятие «толпы» и развил его в нечто весьма утонченное. Но становление человека в качестве одиночки или, как он выражается, «*Я*-бытия» теряет у него свою прежнюю цель — войти в отношение с божественной Истиной и через это стать истиной человеческой. Дело человеческой жизни — освободить себя от толпы — стоит на первом месте и у Хайдеггера, но оно утрачивает смысл, который придавал ему Кьеркегор, — смысл, состоящий в том, чтобы вывести человека за пределы себя.

Почти в тех же выражениях, что и Кьеркегор, Хайдеггер говорит, что «Некто» лишает данное бытие его ответственности. Вместо того чтобы быть собранным в «*Я*», наличное бытие распыляется в «Некто». Оно должно сперва обрести себя. Власть «Некто» приводит к тому, что наличное бытие полностью растворяется в нем. Следуя этим путем, наличное бытие убегает от самого себя, от самой возможности «*Я*-бытия». Ему недостает собственной экзистенции. «*Я*-бытия» достигает лишь то наличное бытие, которое «приводит себя обратно» (между прочим, это — гностическое понятие, означавшее у гностиков собирание и спасение потерявшихся в мире душ).

Мы заметили, что Хайдеггер понимал высшую ступень не как изоляцию, но как решимость к вместе-бытию с другим. Мы заметили также, что решимость эта лишь утверждает отношение попечения в более высокой плоскости, но не знает никакого сущностного отношения с другим — того действительного «*Я—Ты*», которое прорывает границы «*Я*». И в то время, как между личностями утверждается отношение и для освободившегося «*Я*», т. е. отношение попечения, аналогичных указаний на отношение к безличному множеству людей мы у Хайдеггера не встретим. «Некто», со всем, что к нему относится, — пересудами, любопытством, двоедушием, которые господствуют в нем и в которых соучаствует человек, оказавшийся во власти «Некто», есть чисто негативное, разрушающее «*Я*» начало, не способное дать взамен ничего позитивного. Анонимная общность как таковая отброшена, но заменить ее нечем.

Все, что Хайдеггер высказал по поводу «Некто» и отношения к нему наличного бытия, в существенных чертах верно. Верно и то, что наличное бытие, чтобы прийти к «*Я*-бытию», должно вырваться из-под власти «Некто». Рассмотрим теперь то, без чего эти сами по себе верные суждения оказываются неверными.

9

Мы обнаружили, что Хайдеггер подверг Кьеркегорова одиночку секуляризации, т. е. лишил его той связи с абсолютом, для которой он и стал одиночкой, равно как и то, что он не заменил это «для» никаким другим — общедоступным человеческим «для». Он прошел мимо того решающего факта, что совершенное сущностное отношение к другому «*Я*» имеет лишь тот человек, который стал одиночкой, «*Я*», действительной личностью, и что это сущностное отношение стоит не ниже, но выше проблематики связи человека с человеком, ибо оно охватывает, включает в себя и преодолевает всю эту проблематику. Подлинное отношение возможно лишь между действительными личностями. Оно может быть таким же сильным, как смерть, потому что оно сильнее одиночества, побеждает его суровый закон и возводит над пропастью мирового ужаса мост, связующий разные «*Я*-бытия». Верно, что ребенок говорит «Ты», еще не выучившись говорить «Я», однако на уровне личностного бытия, чтобы познать тайну «*Ты*» во всей ее правде, нужно уметь по-настоящему произнести «*Я*». Человек, ставший одиночкой, стал им — даже если ограничиться областью его внутренней жизни — *для* чего-то, для полной реализации «*Ты*».

Но есть ли на этом уровне какой-либо аналог в отношении к множеству людей? Быть может, Хайдеггер прав?

Аналогом сущностного «*Ты*» на уровне «*Я*-бытия» в отношении к множеству людей я называю сущностное «*Мы*»*.

Человек, который является для меня лишь предметом моего попечения, на самом деле вовсе не «*Ты*», а «*Он*» или «*Она*». Безымянная, безликая толпа, в которую я втянут, — это вовсе не «*Мы*», а «Некто». Но коль скоро есть «*Ты*», есть и «*Мы*».

Мы подошли здесь к весьма важной для нашего анализа категории, требующей разъяснения. Ее нельзя осмыслить, исходя непосредственно из привычных социологических категорий. Верно, что «*Мы*» может возникнуть во всякого рода группах, но его нельзя понять, исходя лишь из жизни какой бы то ни было отдельной группы. Под «*Мы*» я разумею соединение многих

---

* Я не рассматриваю в этой связи примитивное «Мы», к которому сущностное «*Мы*» относится как сущностное «*Ты*» к примитивному «Ты» (прим. М. Бубера).

независимых, достигших «*Я*» и самостоятельно-ответственных личностей, утверждающееся именно на почве этой «якости» (Selbstheit) и ответственности и благодаря им существующее. Главная особенность «*Мы*» в том, что между его сочленами имеется (или временно возникает) сущностное отношение. Иными словами, в сфере «*Мы*» царит та онтическая непосредственность, которая является решающим условием и для отношений «*Я—Ты*». «*Мы*» потенциально включает «*Ты*». Лишь люди, способные сказать друг другу настоящее «*Ты*», могут сказать друг другу и настоящее «*Мы*».

Мы уже говорили, что примером сущностного «*Мы*» не может служить любого вида групповое образование *как таковое*, но некоторые из них составляют разновидность, благоприятствующую возникновению такого «*Мы*». Среди революционных групп легче всего обнаружить «*Мы*» там, где его составили люди, видящие свою задачу в мирной, шаг за шагом пробуждающей народ просветительной деятельности; в религиозных группах — там, где на первом месте — лишенное позы, жертвенное претворение веры в жизнь. Но стоит там или здесь найтись властолюбцу, видящему в собратьях лишь орудие личных целей и действующему напоказ, — ни о каком зарождении или сохранении «*Мы*» не может быть и речи.

До недавних пор сущностное «*Мы*» почти не было известно ни истории, ни современности — и по извечной его уникальности, и потому еще, что групповые образования до сих пор изучались лишь с точки зрения их энергетики и практической деятельности, но не с точки зрения их внутренней структуры, которой определяются, пусть даже неявным и неизмеримым образом, направление их энергий и сам характер этой деятельности.

Для большей ясности скажу, что наряду с константными формами сущностного «*Мы*» есть и эфемерные, которые тем не менее заслуживают внимания. К ним нужно причислить, например, в считанные дни возникший союз истинных приверженцев и соратников лидера крупного общественного движения — союз, в котором преодолены все колебания и взаимные счеты и возникло поразительно плодотворное и во всяком случае исполненное энтузиазма купно-бытие.

Другой пример связан с ситуацией неотвратимой катастрофы, перед лицом которой происходит выделение истинно героической части общества, отбросившей пустые толки и суету; здесь все открыты друг другу, предвосхищая в своей кратковременной общей жизни объединяющую силу общей смерти. Есть и другие достопримечательные структуры, сближающие дотоле незнакомых людей и близкие сущностному «*Мы*». Они, вероятно, могут возникать в атмосфере террористических режимов, в которой

недавно еще взаимочуждые приверженцы гонимого образа мыслей начинают видеть друг в друге братьев и сходятся не на почве партийных интересов, а на основе подлинной общности.

Мы видим, что и в сфере отношения к человеческому множеству есть сущностное отношение, которое в действительности имеет и может иметь в виду лишь того, кто достигает «*Я*-бытия». Только здесь лежит та область, где человек поистине спасается от «Некто». И настоящее спасение от него дает не обособление, а действительное единение.

10

В заключение еще раз сравним человека у Кьеркегора и у Хайдеггера.

По своей природе и по своему положению человек обладает тройным жизненным отношением. Придавая сущностный характер лишь жизненному отношению одиночки, а другие рассматривая и практикуя как несущностные, он не реализует ни свою природу, ни свое положение.

Тройное жизненное отношение человека — это его отношение к миру и вещам, его отношение к людям — к отдельному человеку и к человеческому множеству и его отношение к той тайне бытия, которая хоть и просвечивает в вышеназванных отношениях, но бесконечно превосходит их, — к той тайне, которую философ называет абсолютом, а верующий — Богом; тот же, кто отвергает оба эти определения, все равно не может исключить ее из своей бытийственной ситуации.

Кьеркегорово отношение к вещам недостаточно. Он знает их лишь как подобия. У Хайдеггера вещь имеет практически-целевой смысл. Однако техническое отношение не может быть сущностным, ибо в него входит не вся сущность и не вся реальность вещи, к которой относятся, а только ее приспособленность для определенной цели, т. е. техническая ее пригодность. Сущностным будет лишь то отношение к вещи, которое рассматривает ее в ее существенности и обращено к ней. Факт искусства может быть понят лишь из связи обоих отношений. Даже и для анализа повседневного бытия недостаточно, чтобы вещь рассматривалась лишь в качестве инструмента. «Техническое» — это только то, что легко обозримо, легко объяснимо, скоординировано. Но наряду с этим есть и многостороннее отношение к вещам, берущее их в их целостности, независимости и внеутилитарности. Человек, глазеющий на дерево без всякой цели, «повседневен» ничуть не меньше того, кто выискивает на нем подходящий для трости сук. Первый способ разглядывания участвует в созидании «повседневности» ничуть не меньше второго. Кроме того, можно было бы

показать, что и в человеческой истории «техническое» никогда не было генетическим предшественником того, что в своей поздней форме получило название «эстетического».

Отношение к единичному человеку для Кьеркегора — материя весьма рискованная, ибо сущностное отношение к собратьям по человечеству затрудняет сущностное отношение к Богу. У Хайдеггера отношение к единичному человеку проявляется лишь как отношение заботы. Отношение «чистой» заботы не может быть сущностным; в сущностном отношении, включающем и заботу, сущностность проистекает из другой сферы, которая как раз и отсутствует у Хайдеггера. Сущностное отношение к единичному человеку может быть лишь непосредственным отношением сущности к сущности, в котором разрушается человеческая замкнутость и прорываются границы «*Я*-бытия».

Связь со слепым, аморфным, безымянным множеством, с «толпой», с «Некто», со всем хаосом анонимной множественности оказывается у Кьеркегора и у последовавшего за ним Хайдеггера той исходной ситуацией, которую нужно преодолеть на пути к «*Я*-бытию». Само по себе это верно: анонимное человеческое «Всё» и «Ничто», куда мы погружены, и в самом деле сродни «дурной» материнской утробе, откуда необходимо выйти, дабы войти в мир в качестве «*Я*». Но это лишь одна грань истины, и без рассмотрения остальных граней она становится неправдой. Подлинность и достаточность «*Я*» проверяются не в сношениях с самим собой, но только в общении с целостной инаковостью, со всей путаницей безымянной толпы. Подлинное и достаточное «*Я*» зажигает искру «*Я*-бытия» всюду, где оно соприкасается с толпой. «*Я*» и «*Я*» составляют противоположность «Некто» — союз одиночек и созидают форму общественности во плоти социального бытия.

Третье жизненное отношение человека называют то отношением к Богу, то отношением к абсолюту, то отношением к тайне. Мы видели, что у Кьеркегора это единственное сущностное отношение; у Хайдеггера же оно совершенно отсутствует.

Сущностное отношение к Богу, которое имеет в виду Кьеркегор, предполагает отказ от всякого сущностного отношения к чему бы то ни было другому — к миру ли, к общности ли, к индивиду ли. Его можно представить себе в виде вычитания по следующей приблизительной формуле: Бытие — (Мир + Человек)= = П (предмет или партнер по сущностному отношению). Оно возникает из сущностного отказа от всего сущего, кроме Бога и меня самого. Но Бог, которого достигают ценой отречения от связей с целостным бытием, не может быть Богом этого целостного бытия (как понимал это последнее сам Кьеркегор) — тем Богом, который сотворил всё сущее и содержит собой его единство. И

хотя история творения, предоставленного самому себе, называется «отпадением», конечной целью его исторического пути может быть лишь единение, и сущностное отношение к Богу никоим образом не должно стоять вне этой цели. Бог Кьеркегора может быть либо демиургом, страдающим по вине собственного, переросшего его создания, либо чуждым этому созданию, приступающим к нему извне и сжалившимся над ним Искупителем. Оба образа Бога имеют гностическое происхождение. Из трех великих христианских философов одиночества — Августина, Паскаля, Кьеркегора первый целиком сформирован гностицизмом; исходные суждения третьего восходили к нему, скорее всего, неосознанно, и лишь Паскаль не имел с ним ничего общего — потому, вероятно, что исходил из науки, от которой никогда не отрекался, и потому еще, что наука эта могла поладить с верой, но не с гнозисом, который сам хотел быть наукой. Хайдеггерова философская секуляризация Кьеркегора должна была отказаться от религиозного учения о связи *«Я»* с абсолютом — связи, осуществляющейся в реальном обоюдном отношении личностей. Но она, эта секуляризация, не знает и никакой иной формы связи между *«Я»* и Абсолютом или между *«Я»* и просвечивающей в абсолюте тайной бытия. Хайдеггеров абсолют находится в той сфере бытия, куда лишь надеется прорваться *«Я»* в своем отношении к самому себе, и это исключает вопрос об установлении *связи*.

Проступающая во всем сущем и явленная нам тайна бытия несомненно глубоко пережита Хайдеггером, испытавшим влияние великого певца этой тайны — Гельдерлина; но в его переживании тайна не призывает нас отказаться от обретенного с великим трудом упокоения в собственном *«Я»* — отказаться с тем, чтобы прорвать границы этого *«Я»* и выйти за пределы себя для встречи с сущностной инаковостью.

11

Кроме тройного жизненного отношения, у человека есть и другое отношение — к своему *«Я»*, но в отличие от других отношений его не следует рассматривать как некую самостоятельную реальность, ибо ему недостает для этого важнейшей предпосылки — реальной двоичности. Вот почему оно не может возвыситься до действительного сущностного жизненного отношения. Это проявляется в том, что всякое сущностное жизненное отношение достигает завершения и видоизменяется в одном случае — в его обращенности к вещам (в искусстве), во втором — к человеку (в любви), в третьем — к тайне (в религиозном откровении), и только отношение человека к своему наличному бытию и к своему *«Я»* не знает ни этой завершенности, ни

видоизменения. (Кто-нибудь скажет, что образцом такого завершения и видоизменения отношения человека к своему *«Я»* является лирика. На мой взгляд, лирика скорее всего служит той мощной преградой, что не дает душе довольствоваться общением с самой собой. Поэзия есть свидетельство души о том, что она, даже пребывая наедине с собой, помышляет не о себе, но о том бытии, которое не тождественно ей, и что это не тождественное ей бытие посещает ее здесь, поражает и приводит в восторг.)

У Кьеркегора это отношение получает смысл и освящается через отношение к Богу. У Хайдеггера оно существенно само по себе, как единственное существенное отношение. Это значит, что человек может достичь своего собственного бытия лишь в качестве замкнутой для его сущностного отношения системы. В противоположность этому антропологический взгляд, рассматривающий человека в его связи с бытием, надеется на исчерпывающую реализацию этой связи лишь в открытой системе. Такая связь означает связь со всей полнотой моей человеческой ситуации. Из человеческой ситуации нельзя исключить ни мир вещей, ни собрата по человечеству, ни человеческую общность, ни тайну, что указывает куда-то поверх них и поверх самого человека. Человек достигает наличного бытия лишь тогда, когда его целостное отношение к своей ситуации станет Экзистенцией, т. е. когда все формы его тройного жизненного отношения окажутся сущностными.

12

Ответ на вопрос «Что такое человек?» нельзя получить через рассмотрение «наличного бытия» или *«Я»*-бытия» как такового, но можно только через рассмотрение сущностной связи человеческой личности со всем бытием и ее отношения ко всему бытию. Рассмотрение «наличного бытия» или *«Я»*-бытия» как такового дает лишь самое общее представление о том полупризрачном духовном существе, которое, несмотря на видимую его наделенность ощущениями телесного свойства — миробоязнью, заботой о безопасности своего бытия, чувством первовины, наделено ими каким-то совершенно бесплотным, чуждым всему телесному образом.

Это духовное существо находится в человеке, живет его жизнью и отчитывается в этом перед собой, но все же оно — не человек, а наш вопрос — вопрос о человеке. Пытаясь постичь человека по ту сторону его сущностных связей с остальным бытием, мы либо увидим в нем, вслед за Ницше, деградировавшее животное, либо, вслед за Хайдеггером, изолированную духовную сущность. И только в попытке постичь человеческую личность в

ее целостной ситуации и в потенциальном отношении ко всему, что не есть она сама, мы постигаем и человека. Человек должен быть осмыслен как существо, наделенное тройным жизненным отношением и способное возвышать каждую форму этого отношения до сущностности.

«Ни одна эпоха не знала о человеке так много и столько разнообразного, как наша, — писал Хайдеггер в статье «Кант и проблемы метафизики», — ... и вместе с тем ни одна эпоха не знала меньше нашей, что такое человек». В своей книге «Бытие и время» он пытается дать нам это знание, анализируя отношение человека к собственному бытию. Анализ этот он и в самом деле выполнил, но в основе его лежит отделение отношения к собственному бытию от всякого иного сущностного отношения к человеку. На этом пути нельзя узнать, что есть человек, а только то, что есть край человека или, лучше сказать, что есть человек на краю. Познакомившись в юности с сочинениями Кьеркегора, я воспринял его человека как человека на краю. Но человек Хайдеггера делает огромный и бесповоротный шаг в сторону от Кьеркегора — к краю бездны, обрывающийся в Ничто.

РАЗДЕЛ III

УЧЕНИЕ ШЕЛЕРА

Вторая в наше время серьезная попытка заняться проблемой человека как самостоятельной философской проблемой тоже вышла из школы Гуссерля; это — антропология Шелера.

Шелер не завершил своих трудов по этому предмету, но для ознакомления с его взглядами и суждения о них нам будет вполне достаточно статей и лекций, опубликованных как им самим, так и посмертно.

Об отправной точке современной антропологии Шелер говорит так: «В нашу эпоху человек впервые стал целиком и полностью «проблематичным» для самого себя; он уже не ведает, кто он, но вместе с тем *знает то*, что он этого не знает». Речь идет о том, чтобы, исходя из крайней проблематичности человека, уяснить его сущность. В отличие от Хайдеггера, Шелер не хочет абстрагироваться от конкретности целостного данного человека и исследовать одно его «наличное бытие» как единственно существенное с метафизической точки зрения. Ему нужен человек во всей его конкретности: все, что, согласно Шелеру, отличает человека от других живых существ, нужно рассматривать только в связи с тем, что есть у него с ними общего, но так, чтобы

оно познавалось именно в этом общем, в отвлечении от специфического характера этого общего.

С точки зрения этой задачи, справедливо замечает Шелер, история антропологической мысли в самом широком значении — и философской, и предшествующей ей дофилософской и сверхфилософской мысли, т. е. «истории осознания человеком самого себя», — имеет лишь вводное значение. В истолковании всех «мистических, религиозных, теологических теорий человека» нужно быть свободным от всяких теорий. Только решившись стать совершеннейшей tabula rasa[r] для всякой традиции и приучив себя смотреть на существо по имени «человек» с крайней методической отчужденностью и изумлением, можно достичь надежных результатов.

Что ж, это и в самом деле истинно философский метод, вполне подходящий для столь проблематичного предмета. Всякое философское открытие есть раскрытие того, что скрыто пеленой, сотканной из волокон тысячи теорий, и без него в наш поздний час с проблемой человека не совладать. Но нужно еще выяснить, насколько строго сам Шелер в своих антропологических размышлениях следовал этому методу. Именно здесь, как мы увидим, он и был небезупречен. Если Хайдеггер вместо действительного человека исследовал метафизическую эссенцию и композицию, метафизического гомункула, то Шелер насытил исследование действительного человека метафизикой — хоть и самостоятельно разработанной и потому имевшей самостоятельную ценность, но все же отмеченной глубоким влиянием Гегеля и Ницше, от которого ей очень хотелось бы освободиться. Но его метафизика не хуже всех других антропологических теорий способна сбить с толку взгляд, ориентированный на крайнее отчуждение и изумление перед существом по имени «человек».

По поводу названных нами влияний нужно сказать, что более ранние работы Шелера вдохновлены Ницше, более поздние — Гегелем, а в своем преувеличении значения времени для абсолюта он следовал им обоим. Сам Ницше, разумеется, не хотел ничего знать ни о каком абсолюте; всякое понятие абсолютности не отличалось у него ничем существенным от фейербаховского и означало лишь игру и отражение человека. Думая найти *смысл* человеческого бытия в переходе к «сверхчеловеку», он вводил, так сказать, относительный абсолют, содержание которого принадлежало теперь не сверхвременному бытию, а становлению, времени. Гегель, к которому Шелер обратился от Ницше, полагал, что абсолют обретает полную и окончательную действительность своего бытия и сознания лишь в человеке и его законченности. Сущность мирового духа Гегель видел в том, что тот «сам себя производит», в том, что он в «абсолютном процессе», в

«восхождении по ступеням», достигающем кульминации в мировой истории, «узнает и осуществляет себя самого и свою истину». Только исходя из этого и можно понять метафизику Шелера, в значительной мере определившую его антропологию позднего периода, точнее — его учение о «причине вещей», которая «реализуется во временном потоке» мирового процесса, и о человеческом «*Я*» как «единственном месте становления Бога, которое доступно нам и одновременно является истинной частью процесса этого становления», так что последнее зависит от «*Я*», а «*Я*» — от него. Поэтому абсолют, или Бог, Шелера укореняется во времени, его зависимость от него куда больше, чем у Гегеля; Бог *не есть*, но он *становится*; таким образом, он заложен во времени, он — просто его продукт. И хотя у Шелера и говорится мимоходом о сверхвременном бытии, которое лишь проявляется во времени, на самом деле концепция становящегося Бога не оставляет места для такого бытия: никакого иного бытия, кроме времени, в котором происходит становление, здесь нет.

Впрочем, эту главную предпосылку метафизики Шелера никоим образом нельзя смешивать с Хайдеггеровым учением о времени как сущности наличного бытия как такового и человеческого наличного бытия. Хайдеггер соотносит со временем лишь наличное бытие и не переступает границу этого бытия; Шелер же допускает растворение бытия во времени. Хайдеггер умалчивает о вечности, в которой *есть* полнота; Шелер отрицает ее.

2

К своей поздней метафизике Шелер пришел после католического периода, когда он заявлял себя приверженцем теизма. Любая форма теизма есть разновидность такой концепции вечности, где время есть сфера проявления и действия, но не возникновения и развития высшего Существа. Философия Хайдеггера вышла из смежной области той же самой христианской разновидности теизма. Но он всего-навсего размежевался с теизмом, а Шелер порвал с ним.

Здесь мне хотелось бы вставить одно воспоминание личного характера, значение которого, как мне кажется, выходит за границы приватного. С тех пор, как события минувшей (первой. — *Прим. пер.*) мировой войны вызвали серьезные перемены в моих суждениях о вещах высшего порядка, в разговорах с друзьями я иногда называл свою новую точку зрения «узкой кромкой». Этим я хотел подчеркнуть, что нахожусь отныне не на широком плоскогорье системы, включающей в себя ряд бесспорных утверждений об абсолюте, но на узком гребне скалы между двух бездн, где нет никакой гарантии надежности знания,

выраженного в слове, а есть подлинность встречи, с тем, что остается неразгаданным.

Когда через несколько лет после войны я повстречал Шелера, с которым некоторое время не виделся (в ту пору он окончательно отошел от конфессионального мышления, но я не знал об этом), меня поразило его обращение ко мне: «Я очень близко подошел к вашей узкой кромке». В первое мгновение я смутился, ибо чего нельзя было ожидать от Шелера — это отказа от претензий на знание причины бытия. Но в следующий момент я ответил: «Она не там, где вы думаете». Ибо в промежутке между двумя этими фразами я понял, что Шелер на самом деле имеет в виду не новую мою — и с тех пор неизменную — точку зрения, но путает ее с теми взглядами, которые я долгое время отстаивал и которые и в самом деле были близки его новой философии становящегося Бога.

В начале 900-х годов я находился под влиянием сперва немецких мистиков (от Майстера Экхарта до Ангелуса Силезиуса, для которых первооснова бытия — безымянное, безличное божество сначала приходит к «рождению» в человеческой душе), затем — под влиянием поздней Каббалы, согласно которой человек может достичь силы, позволяющей соединить надмирного Бога с его обитающей в мире Шехиной[5]. Так возникла у меня мысль о реализации Бога в человеке; человек виделся мне существом, в бытии которого обретает реальность абсолют, покоящийся в своей истине. Именно эту точку зрения и имел в виду Шелер, по-прежнему считавший меня ее сторонником и весьма ее ценивший, но я давно уже отказался от нее. Пережитый опыт войны имел решающее значение и для него; из этого опыта выросла уверенность в изначальной сущностной немощи духа.

3

Первосущное бытие — мировая причина — имеет у Шелера два атрибута: дух и порыв. Эта двоица атрибутов заставляет вспомнить Спинозу, но его два атрибута — всего лишь два из бесконечного их множества, т. е. известное нам «два»; у Шелера же на этом дуализме строится вся сущность абсолютного бытия. Далее, оба атрибута Спинозы — мышление и протяжение — пребывают в отношении полного единства; они взаимосоответствуют и дополняют друг друга. Дух и порыв Шелера находятся в отношении изначального напряжения, которое преодолевается и разряжается в мировом процессе. Другими словами, Спиноза укореняет свои атрибуты в вечном единстве, бесконечно трансцендентном и времени, и пространству, а Шелер — если не в программном порядке, то фактически — ограничивает бытие временем и совер-

шающимся в нем мировым процессом. Обратясь от вселенной Спинозы к тому, что, согласно его учению, не есть эта вселенная, мы испытываем чувство непостижимой, поразительной полноты; у Шелера при тех же условиях получаем тощую абстракцию и эффект пустоты.

Шелер, который говорит в своей лекции о Спинозе о «дыхании божественной вечности», которое читатель Спинозы вкушает-де «полной грудью», своему собственному читателю ощутить этого дыхания не дает. В самом деле, человеку наших дней едва ли доступно знание того, что есть в вечности, влекущей и поглощающей время, как море — бегущую волну; однако доступ к вечному бытию приоткрыт и для него — в насыщенном вечностью содержании каждого мгновения, переживаемого во всей полноте бытия. Но Шелер расходится со Спинозой еще в одном существенном пункте. Второй его атрибут обозначен не статически — как протяжение, телесность, материальность, субстанциальность у Спинозы, а динамически — как порыв. Таким образом, атрибуты Спинозы Шелер заменил двумя первопринципами Шопенгауэра: волей, которую он переименовал в порыв, и представлением, которое стало духом.

4

В беглом, но крайне важном для понимания его мысли замечании Шелер поясняет, что дух как один из атрибутов бытия можно было бы назвать божеством, deitas — составной частью мировой причины. Итак, божество для него — не сама мировая причина, но лишь один из действующих в ней противоположных принципов — и именно тот, который «как духовное бытие не обладает изначала никакой мощью или силой», а потому и не способен ни к какому положительному и творческому действию.

Ему противостоит «всемогущий» порыв — мировая фантазия, заряженная бесконечным множеством образов и доводящая их до реализации, но изначально слепая к идеям и духовным ценностям. Чтобы реализовать божество со всей заложенной в нем полнотой идей и ценностей, мировая причина должна «растормозить» порыв и тем самым задать ход мировому процессу. Однако дух, лишенный обиталища, не имеет собственной энергии, его воздействие на мировой процесс ограничивается тем, что он поставляет первоначальным силам и жизненным импульсам сублимирующие их идеи и образы. Это происходит до тех пор, пока не завершится протекающее на все более высоком уровне взаимопроникновение духа и порыва, в котором порыв одухотворяется, а дух оживотворяется. Узловой момент этого процесса — существо, «в котором первосущное начинает узнавать и постигать,

понимать и освобождать себя» и в котором поэтому «начинается относительное богостановление», т. е. человек. «Бытие в себе достойно называться божественным лишь постольку, поскольку оно реализует в человеке и через человека вечную deitas в порыве мировой истории».

Этот вскормленный Шопенгауэром дуализм в конечном счете возвращается к гностическому представлению о двух первобогах — низшем, обращенном к материи и устрояющем физический мир, и высшем — чисто духовном, спасающем этот мир. Единственное отличие в том, что у Шелера они стали атрибутами одной мировой причины. Мировую причину нельзя назвать Богом, ибо она включает в себя «божество» наравне с небожественным принципом; Богом ей только еще предстоит стать. Но и в человеческом виде она является нам обожествленной — как преображенное подобие современного человека. Сфера духа и сфера инстинкта у этого человека разделены как никогда прежде. Он со страхом видит, что отделенному духу угрожает бесплодное и бессильное отчуждение от жизни, а подавленные и вытесненные инстинкты могут сокрушить его душу. Главная его забота — поиски единства, поиски ощущения и способов выражения этого единства; углубляясь в себя, он размышляет о путях к нему. Рассчитывая найти такой путь в раскрепощении инстинктов, он надеется, что дух возьмет на себя руководство ими. Но это ложный путь: дух Шелера может снабдить инстинкты идеями и ценностями, но внушить инстинктам доверие к ним он не в состоянии. И все же, не считаясь с этим, Шелерова концепция мировой причины дает свой образ человека и его пути.

5

Учение Шелера о мировой причине, помимо воспринятых им философских влияний, в самих истоках своих обнаруживает связь с душевным устроением человека нашей эпохи. Эти истоки таят в себе глубокое и неразрешимое противоречие. Основной тезис Шелера, более чем понятный в свете нашего духовного опыта, утверждает бессилие чистого духа. Этот бессильный дух он находит уже в первобытии — как атрибут последнего. Тем самым данное *ставшее* бессилие превращается у Шелера в изначально бытийственное. Но внутреннее противоречие его концепции как раз и состоит в утверждении этого бессилия. Мировая причина «растормаживает» порыв, чтобы дух реализовал себя в истории этого мира. Но какой силой мировая причина «затормозила свой порыв» и с помощью какой силы теперь «растормаживает» его? Иной ли силой, чем та, благодаря которой стремится к осуществлению один из ее атрибутов, т. е. силой ли этой самой

deitas (или, что то же, духа)? Сам порыв не может породить энергию, сохраняющую его в «заторможенности», и если он должен быть расторможен, то достигается это той энергией, сила которой превосходит его собственную силу настолько, чтобы сдержать ее. Концепция мировой причины прямо-таки требует от духа изначального превосходства, т. е. такой мощи, которая способна связывать и развязывать мироустрояющие силы.

Можно возразить, что это не будет самобытная положительная и творческая мощь. Но это возражение происходит от смешения понятий «мощь» и «сила», которое неоднократно допускал Шелер. Наши понятия составляются на основе важнейших однородных случаев нашего опыта, которые мы признаем постоянно повторяющимися. А ведь во всех случаях опытного ознакомления с мощью она познается не как сила, совершающая прямые преобразования, а как способность прямым или косвенным образом привести эту силу в действие. Обозначим ли мы это действие позитивным образом, как «приведение в движение», или негативным, как «растормажение», значения не имеет. Терминологический выбор Шелера затемняет тот факт, что и в его концепции «мировой причины» дух способен вызвать движение сил.

6

Шелер отмечает, что его тезис об изначальном бессилии духа опрокидывает библейскую концепцию «творения мира из ничего». Он имеет в виду, конечно же, библейскую историю творения, которую позднейшая теология по недоразумению определяла как творение из ничего. Библейское повествование не знает понятия «ничто», оно нарушило бы тайну «начала». В вавилонском эпосе бог Мардук, к большому изумлению всего собрания богов, повелевает явиться из пустоты одеждам; библейской же истории подобные колдовские трюки не к лицу. Но что именно называет она «сотворением неба и земли», используя в самом начале рассказа слово, в буквальном переводе означающее скорее всего «вырубать» (aushauen), покрыто непроницаемой тайной как обозначение процесса, совершающегося в недрах Божества.

Этот процесс позднейшая теология описала ложным языком дурной философии, но гнозис захотел вывести его из сферы таинственного в мире и потому подчинил алогичное логике мира сего. В начале библейского повествования уже есть «дух» — нечто совсем иное, чем «духовная сущность», а именно: источник всякого движения, всего духовного и всего физического — дух над «водой», явно наделенной способностью к зачатию, ибо она может «воскишеть» живыми существами; творение через слово, о котором говорится здесь же, неотделимо от действия духа, приводящего

эту способность в движение. Итак, силы действуют, и дух владеет ими. Одним словом, «мировая причина» Шелера — это всего-навсего одна из множества гностических попыток проникнуть в тайну библейского Бога.

7

Но обратимся от происхождения мира к его экзистенции, от духа божественного — к нашему собственному духу, о котором мы можем судить на основании личного опыта. Как обстоит дело здесь?

По словам Шелера, духовный атрибут сущего обнаруживается в человеке через «концентрированное единство собранной в себе личности». В иерархическом порядке становления мироустрояющее первосущное бытие постоянно оглядывается на себя, «чтобы узнать самое себя на все более высоких уровнях и в новых измерениях, чтобы окончательно обрести и постичь себя в человеке». Но ведь человеческий дух, являющий собой высшую ступень иерархической шкалы Гегеля, именно в качестве духа не имеет никакой силы. Он обретает ее только через восприятие в себя энергии полового инстинкта, т. е. за счет того, что человек сублимирует эту энергию в духовную способность. Шелер описывает этот процесс так, будто дух с самого начала руководит волей, влагая в нее идеи и ценности, которые той следует неукоснительно осуществлять, а воля, в свою очередь, возбуждает импульсы полового влечения, сообщая им представления, в которых те нуждаются для совершения инстинктивного *действия*, и затем «выставляет затаившимся импульсам... в качестве приманки» те же самые «представления», но уже «приспособленные к идеям и ценностям» — и так до тех пор, пока импульсы не начнут выполнять утвержденные духом предначертания воли.

Но будет ли человеком существо, внутренняя жизнь которого описана в понятиях современного психоанализа? Не окажется ли оно лишь подобием человека, в котором сфера духа и сфера инстинктов обособлены и независимы друг от друга настолько, что дух со своей высоты может демонстрировать инстинктам манящее их величие идей (подобно тому, как в одной гностической системе «дочери света» являются могучим властителям планет, дабы разжечь их вожделение и похитить их свет)?

8

Концепция Шелера могла бы, пожалуй, пригодиться каким-нибудь аскетам волевого решения, для которых аскеза есть путь к созерцанию. Но экзистенциальная аскеза многих великих философов совсем не означает, что их дух отнял у инстинктов

жизненную энергию последних или направил ее на себя. Напротив, она означает, что уже в самом начальном устроении бытия мысль была наделена высокой мерой сосредоточенной в себе мощи и поставлена в неоспоримо господствующее положение. То, что происходит здесь с духом и инстинктами, не похоже на раздирающий человека Шелера спор, где дух использует всякого рода стратегические и педагогические уловки, а инстинкты поначалу отвечают на них свирепым сопротивлением, которое постепенно слабеет. Нет, отношения между духом и инстинктами определяются здесь двусторонним соблюдением основополагающего договора — того договора, который утверждает неоспоримое первенство духа и который инстинкты выполняют порою нехотя, но по большей части с истинной радостью.

Но аскетический тип вовсе не является, как думал Шелер, преобладающим типом духовного человека, и наилучшее доказательство тому дает область искусства. Попытка понять таких людей, как Рембрандт, Шекспир или Моцарт, исходя из типа их личности, приведет нас к любопытному наблюдению: характерная особенность художественного гения состоит именно в том, что он не имеет нужды быть в своем существе аскетом. Конечно, и ему приходится то и дело совершать аскетические акты отказа, отречения, внутреннего самопреобразования, но самобытное направление его духовной жизни не основано на аскезе. Здесь нет бесконечных переговоров между духом и инстинктами; инстинкты прислушиваются к духу, чтобы не утратить связь с идеями, а дух — к инстинктам, чтобы не потерять связь с первоначальными энергиями. Разумеется, внутренняя жизнь таких людей далека от гармоничной безмятежности; именно им, как никому другому, особенно хорошо знаком мир демонического противоборства. Но было бы неверным упрощением отождествлять демоническую стихию с областью инстинктов; последние нередко носят духовный характер. Здесь, как и повсюду в жизни великих людей, истинные переговоры идут и истинные решения выносятся не между духом и инстинктами, но между духом и духом, между инстинктами и инстинктами, между одним и другим порождениями духа и инстинктов. Драму великой жизни нельзя свести к дуализму духа и инстинкта.

Попытка вывести, по примеру Шелера, сущность человека и его духа из характерных свойств и внутренних переживаний философа — дело совершенно безнадежное. Несомненно, философ — в высшей степени ценная разновидность человека, но он представляет собой скорее диковинный и особый случай духовной жизни, нежели основную ее форму. Но все же и его нельзя понять, исходя из вышеозначенного дуализма.

9

Для доказательства самобытности духа как чисто человеческого достояния — в отличие от технического интеллекта, которым человек обладает наряду с животными, — Шелер ссылается на акт формирования понятий (Ideierung). Он предлагает следующий пример. У человека болит рука; интеллект спрашивает, откуда эта боль взялась, как от нее избавиться, и отвечает на эти вопросы с помощью науки. Дух же усматривает в этой боли пример того глубоко бытийственного факта, что мир пронизан болью; его занимает сущность этой боли и, сверх того, сама причина вещей, вследствие которой возможна «боль как таковая». Это означает, что человеческий дух устранил реальность явления той боли, которую ощущает человек, — и притом не просто исключил суждение о действительности этой боли и рассмотрел ее с точки зрения ее сущности (как думал Гуссерль), но «опытным путем» устранил само впечатление ее реальности, совершил «принципиально-аскетический акт снятия реальности» и тем самым возвысился над мучительно-болезненным напором жизни.

Я готов спорить и с философом, если тот представляет себе решающий (абстрагирующий. — *Прим. пер.*) акт формирования идей по аналогии с раскрытием бытия. Сущность боли постигается не в том, что дух как бы отстраняется от нее, усаживаясь в театральную ложу и разглядывая драму боли как что-то совершенно нереальное. Того, чей дух ведет себя подобным образом, могут осенить самые блестящие мысли по поводу боли, но сущность боли он не познает. Она познается лишь в фактическом ее раскрытии. Это значит, что дух не пребывает где-то вовне и не снимает реальность боли; напротив, он бросается в самую гущу этой действительной боли, делает ее своим вместилищем, отдается боли, одухотворяет ее. При такой близости и сама боль как бы позволяет ему познать себя. Постижение совершается не в акте снятия реальности, но через проникновение в конкретную действительность, т. е. через проникновение такого рода, когда сущность постигается в самой глубине реального. Такое проникновение мы называем «духовным». И прежде всего нельзя ставить вопрос так, как ставил его Шелер: «Что же, собственно, есть *сама* боль, помимо той, которую я испытываю теперь и здесь?» Никакого «помимо» вообще нет. Именно та боль, которую я испытываю теперь и здесь в ее наличествовании «у меня», «теперь», «здесь», «таким образом», — одним словом, совершенное присутствие этой боли откроет мне и сущность боли как таковой. При таком проникающем касании духа боль как бы поверяет ему себя на некоем демоническом языке. Боль, как и все *действительные* события души, следует сравнивать не с

драмой, а с древними мистериями, смысл которых не мог уразуметь тот, кто в них не участвовал. Дух переводит на язык идей то, что он позаимствовал из демонического языка, узнанного благодаря близкому соприкосновению с болью. Именно такое заимствование имеет место в возвышении духа и его отстранении от предмета; решающее действие духа совершилось раньше; первичное формирование идеи предшествует абстрагирующему. И у философа «созерцающая» мысль — в той мере, в какой он уполномочен возвещать ее самим бытием мира, — не первое, а второе дело. Первое здесь — раскрытие бытия в приобщении к нему, и это раскрытие — важнейший духовный акт, из которого происходит всякое философское понятие. В сущность боли проникает только тот, кто на последней глубине собственной боли, и без всякого «помимо», приобщится в своем духе мировой боли. Но совершить это можно лишь при одном условии: он должен действительно узнать всю глубину боли других существ, а это предполагает уже не «соболезнование», не проникновение в толщу бытия, а великую любовь. И тогда собственная его боль в своей предельной глубине проступит сквозь боль мира. Только соучастие в бытии других живых существ обнаруживает смысл в основании собственного бытия.

10

Чтобы лучше узнать, что есть дух, нельзя довольствоваться изучением тех примеров, где он являет себя как дело или как призвание. Нужно разглядеть его и там, где он является и как *событие*. Ибо дух в своей первоначальной действительности есть не то, что *есть*, а то, что *происходит*, иначе говоря — не то, что ожидается, а то, что случается внезапно.

Посмотрим на ребенка, особенно в том возрасте, когда он уже впитывает в себя речь, но не запечатленные в этой речи традиционные ценности. Такой ребенок живет среди вещей, в мире вещей, живет с тем, что знали и мы, будучи подростками, и с тем, чего мы уже не знаем, — с тем, что отдалили от нас расхожие ценности, понятия и все устойчиво-неизменное. Вот ребенок внезапно начинает что-то рассказывать: рассказывает, погружается в молчание и опять словно прорывается. Как же рассказывает ребенок то, что он рассказывает? Здесь подходит только одно определение — «мифически». Он ведет рассказ именно так, как излагал свои мифы древний человек — те мифы, которые были нерасторжимым единством сна и яви, опыта и «фантазии» (да и не была ли фантазия от века некоей разновидностью опыта?). Дух появляется в рассказе нежданно-негаданно и без всякой предваряющей его «аскезы» или «сублимации». Дух, само

собой разумеется, был в ребенке еще до того, как он начал свой рассказ, но то был не дух как таковой (или для себя), а связанный с «инстинктом» и вещами. Теперь он появляется сам, независимо — в слове. Ребенок впервые «имеет дух», как только заговорит, и потому, что хочет заговорить. Пока он не заговорил, мифические образы не выделились, но пребывали в смешении с субстанцией жизни. Теперь они налицо — в слове. Они выступили наружу, обрели самостоятельность и выразимость в слове только потому, что у ребенка есть *духовный инстинкт* слова. Дух начинает здесь как инстинкт, как инстинкт слова, т. е. как стремление присутствовать вместе с другими в мире непрерывающейся сообщительности, в мире переданных и воспринятых образов.

Или присмотримся к крестьянскому типу, сохранившемуся и поныне, несмотря на видимое исчезновение благоприятной для него социально-культурной почвы. Речь идет о крестьянине, который во всех случаях жизни, в соответствии с нашим представлением о нем, обязан мыслить строго утилитарно и технически, держа в уме лишь самое необходимое для хозяйства и насущных нужд. Вот он начал стареть и должен думать о том, чтобы подыскать работника. Случается, что в праздничный день он стоит, пристально вглядываясь в облака; если мы спросим его, чем это он занят, наш крестьянин ответит через мгновение, что он приглядывается к погоде, и это будет очевидной неправдой. Ведь мы могли заметить, что он время от времени шевелил губами, будто приговаривая что-то. Разумеется, старик и раньше бормотал себе под нос всякие присловья — традиционные, всем известные и большей частью мрачно-юмористического характера — по поводу «хода вещей». Он и теперь любит приговаривать в том же духе, — чаще всего, когда ему что-нибудь не удается, если он сталкивается с сопротивлением вещей (в котором Шелер видел коренную сущность восприятия мира), — одним словом, всякий раз, когда он вновь переживает царящее в мире глубокое противоречие. Но время от времени он произносит слова совсем иного рода, каких раньше от него не слышали, слова, неизвестные никакой традиции; он произносит их, пристально вглядываясь в даль, как правило, шепотом, словно обращаясь к самому себе, так что другие еле могут разобрать: он выражает свое постижение вещей. И делается это не при столкновении с их сопротивлением, но в те самые мгновения, когда лемех плуга входит в землю так глубоко и с такой легкостью, словно пашня сама раскрылась перед ним, или когда корова разрешается теленком так быстро и безболезненно, будто ей помогала невидимая акушерка. Это значит, что он выражает свое постижение вещей всякий раз, когда испытывает их благоволение, в котором, вопреки всякому сопротивлению, вновь и вновь узнает о причастности человека к

бытию мира. Разумеется, опыт благоволения достигается лишь через опыт сопротивления и в преодолении его. Таким образом, и отсюда видио, что дух возиикает из согласия с вещами и в согласии с инстииктами.

11

В первом своем аитропологическом трактате, отиосящемся еще к теистическому периоду, Шелер утверждал, что истиииый человек иачинается с «богоискателя». Между животиым и homo faber[1], производителем орудий и машин, разница лишь в степеии [животиости. — *Прим. пер.*]; иапротив, между homo faber и человеком, который постепенно преодолевает собствеииые грaииць и иачинает искать Бога, — различие сущностиое. В последиих же его антропологических сочииеииях, осиоваииых уже ие иа теизме, а иа идее стаиовящегося Бога, человек — религиозное существо — заменяется «философом». Между homo faber и животным, говорится здесь, иет иикакой сущностиой разницы, ибо разум и способность к выбору следует призиать и у животиых. Особый статус человека утверждается лишь иа прииципе духа, который в абсолютной степеии превосходит всякий разум и иаходится по ту сторону всего того, что мы зовем «жизиью». Человек как биологическое существо есть «без всякого сомиеиия, тупик природы»; и иаоборот — «как потенциальио-духовиое существо» он есть «светлый и великолепиый исход из этого тупика». Итак, человек — не статичиое бытие, ие факт, а лишь возможиое иаправление процесса. Почти то же самое говорил о человеке и Ницше, — с той лишь разиицей, что его «воля к власти», которая только и делает человека «истииiым» человеком, замеиеиа у Шелера «духом». Осиовной признак существа «духовиого» — экзистеициальная отделеииость от оргаиического, от «жизии» и всего, что к ней отиосится.

В известной степеии (и с теми существеииыми оговорками, что сформулироваиы миою выше) это утверждение справедливо отиосительно «философа», ио ие в примеиеиии к духовиой сущиости человека вообще и к человеческому духу как событию в особеииости. Раииим и поздиим работам Шелера свойствеииы два разиых способа подразделения человеческого рода, ио оба оии ие приемлемы для иас и изобилуют виутреииими противоречиями. Если религиозиый человек есть иечто иное, чем экзистеициальиая актуация (Aktuierung) всего того, что в человеке «иерелигиозиом» живет как скрытая забота, как робко сетующая заброшеииость, как кричащее отчаяиие, то такой «религиозный человек» попросту моистр. Человек иачииается ие там, где ищут Бога, ио там, где страдают от того, что Бог далеко, хотя и ие понимают причииы

страдания. «Духовный» же человек, в котором живет дух, нигде более не встречающийся и ловко отстраняющийся от всякой жизни, — такой человек возможен лишь как курьез.

Если дух как призвание не хочет быть по сути своей ничем иным, кроме духа как «события», тогда он уже не истинный дух, но самовольно заступивший его место суррогат. Дух заложен в искре всякой жизни; в бытии самых живых он возгорается пламенем, и временами то там, то здесь вспыхивает гигантский пожар духа. Все это — *одна* сущность и *одна* субстанция. Нет никакого иного духа, кроме того, что питается единством жизни и единством с миром. Бывает, что он отделяется от жизненного единства и ввергает себя в безграничное противостояние миру. Но и на мученическом пути духовной экзистенции дух не изменяет своей изначальной сопричастности всебытию; более того, он всячески отстаивает эту сопричастность против отрицающих ее ложных представителей бытия.

12

Дух *как событие*, описанный мною на примерах ребенка и крестьянина, доказывает нам, что изначальная сущность духа не возникает из подавления и сублимации инстинктов, как думал Шелер. Эти психологические категории Шелер почерпнул, как известно, из научного словаря Зигмунда Фрейда, одной из заслуг которого была их разработка. Но при всей универсальности этих категорий их центральное, по мысли Фрейда, и определяющее место в структуре личной и социальной жизни (особенно в становлении и развитии духа), коренится не в универсальной сущности человека, но лишь в особой ситуации и характерных свойствах типичного человека современности. А человек этот поражен болезнью — и в своем отношении к другим, и в своей собственной душе. Ведущая роль подавления и сублимации, свойственная системе Фрейда, зиждется лишь на *анализе* различного рода патологических состояний и сохраняет свое значение только при этих состояниях. Категории эти — психологические, но их безусловное господство — явление психопатологическое. Можно указать на их видную роль не только в нашу эпоху, но и в другие, родственные ей — с их собственной патологией и собственным кризисом, подобным нашему. С другой стороны, я не встречал еще в истории примеров столь же глубокого и всеохватывающего кризиса, как нынешний, и такого небывалого всесилия этих категорий, как в наше время. Наш кризис можно определить как кризис доверия. Мы видели, что эпохи обустроенного человеческого бытия чередовались с эпохами человеческой неукорененности во вселенной, но и в этих последних все же

преобладала *социальная* стабильность, которая питалась атмосферой маленькой общности, живущей в подлинном вместе-бытии. Возможность доверия в такой общине компенсирует космическую озабоченность ее членов: связь и устойчивость по-прежнему налицо. Конечно, там, где правит доверие, человеку часто приходится приноравливать свои желания к требованиям сообщества, но он не должен подавлять их до такой степени, когда подавление становится главным двигателем его жизни. Напротив, эти желания нередко сливаются с нуждами сообщества, выраженными в его требованиях. Это слияние наглядным и действительным образом совершается лишь там, где все внутри сообщества живут поистине вместе, где задает тон подлинное и простое, а не мнимое и вымученное доверие. Но как только эта органическая общность расколется изнутри и лейтмотивом ее жизни станет недоверие, подавление тотчас же займет господствующее место. И вот всякое непосредственное желание душится подозрительностью; все вокруг враждебно или в любой момент может оказаться таковым; нет и былой согласованности своих и чужих стремлений, ибо нет и настоящего слияния или примирения с тем, что в первую очередь необходимо гибнущему сообществу; притупленные желания, потеряв всякую надежду, уходят в потаенные недра души. Изменяются пути духа. Еще недавно существенной формой его появления было молниевидное блистание из-за туч в концентрированном явлении человеческой целостности. Ныне это целостность без силы и достоинства. Чтобы возник дух, энергия подавленных инстинктов должна в большинстве случаев сперва «сублимироваться»; следы такого происхождения навеки прилипают к духу, и отныне он утверждает себя в судорожном отчуждении от инстинктов. Здесь, как и во всех других случаях, разделение между духом и инстинктами есть следствие разделения между человеком и человеком.

13

Вопреки мнению Шелера, нужно сказать, что дух в самом начале своем есть чистая способность, и именно человеческая способность, основанная на сокровенной причастности человека миру и на его единоборстве с ним, способность схватывать этот мир в изображении, звуке и понятии. Самое первое здесь — сокровенное соучастие человека в мире, сокровенное и в согласии, и в борьбе с ним. Дух еще не присутствует здесь как особая сущность, но он наличествует в энергии примитивно-концентрированного соучастия. Дух как особая сущность возникает лишь при деятельном стремлении не только почувствовать этот мир, в борьбе или игре с ним, но и познать его, и лишь из

страстного желания свести переживаемый хаос в единство космоса. Из дикого буйства света выделяется образ, из дикого шума земли — звук, из первоначальной спутанности всех вещей — понятие. Так возникает дух как дух. Но нельзя вообразить той элементарной стадии духа, на которой он не хотел бы себя выразить: картина хочет быть запечатленной на своде пещеры — и вот сангина уже в руке; звук хочет быть пропетым — и вот уста отверзлись в магическом песнопении. Хаос покоряется форме, но форма хочет, чтобы ее воспринимал не тот, кто ее создал, а кто-нибудь другой: картина страстно предлагает себя зрителю; певец с упоением поет для слушателей. Тяга к форме неотделима от тяги к слову. Через сопричастность миру человек входит в сопричастность духу. Мир приводится к единству, упорядочивается, становится выразимым в слове между людьми, и лишь тогда — миром между людьми. И снова дух оказывается чистой способностью: с помощью жеста и речи человек преодолевает сопротивление друзей хаоса и устрояет сообщество.

Шелерово изначальное бессилие духа — постоянный спутник распада общественности. Но тогда и слово уже не воспринимается, не связывает и не упорядочивает «человеческого»; духу возбраняется соучастие в душе, и он отворачивается, отрезает себя от единства жизни и укрывается в крепости мозга. До сих пор человек мыслил всем телом до кончиков ногтей; отныне мыслит лишь его мозг. Только теперь Фрейду, собственно, и достается предмет его психологии, а Шелеру — предмет его антропологии, и предмет этот — больной человек, отрезанный от мира и раздваивающийся между духом и инстинктами. И до тех пор, пока он будет в наших глазах *человеком* по преимуществу, т. е. нормальным человеком, человеком вообще, мы не сможем исцелить его.

Здесь я вынужден прервать свое изложение и критический разбор антропологии Шелера. Следовало бы еще дать генетическое подтверждение тому, что существенное различие между человеком и животным — различие, на котором зиждется сущность человека, — состоит не в его отделении от инстинктивной связи с вещами и живыми существами, а в ином, новом способе отношения к ним. Следовало бы показать, что первично не техническое отношение к миру, общее у человека с животными — отношение, над которым человек будто бы возвысился с течением времени, — а то обстоятельство, что и специфически-примитивная техника человека и изобретение специальных орудий, отвечающих своему назначению и предназначенных для многократного использования, стало возможно лишь за счет нового отношения человека к вещам, как к тому, что можно осматривать, как к самостоятельному и постоянному.

Надо было бы показать, что и в отношении к другим людям инстинктивно-родовое не является той первичной и определяющей силой, над которой человек постепенно возвышается через борьбу духа и инстинкта; напротив, человеческое начинается лишь с обращенности к людям как личностям, существующим самостоятельно и постоянно, независимо от чьих-либо потребностей; из этой обращенности, между прочим, только и можно объяснить возникновение речи. И там, и здесь у истоков стоит несомненное единство духа и инстинктов и возникновение нового духовного инстинкта. И там, и здесь сущность человека познается не по тому, что происходит во внутренней жизни индивида, и не из его самосознания, в котором Шелер видел коренное различие между человеком и животным, но из его своеобычного отношения к вещам и одушевленным существам.

РАЗДЕЛ IV

ПЕРСПЕКТИВА

На примере двух самых выдающихся опытов нашего времени мы убедились, что индивидуалистическая антропология, в основном занятая отношением человеческой личности к себе самой и присущим ей отношением между духом и инстинктами и т. д., не может привести нас к познанию человека. Вопрос Канта «Что есть человек?», историю и историческое значение которого я старался показать в первой части настоящей работы, никогда не разрешится на пути изучения человеческой личности как таковой, но — при условии, что ответ на него вообще может быть получен, — лишь на основе рассмотрения этой личности во всей полноте ее сущностного отношения к сущему.

По-настоящему узнать человека поможет нам только сам человек, всей своей жизнью реализующий ему доступное отношение к собственной сущности. И так как мы уже знаем, что вопрос о человеческой сущности открывается во всей своей глубине лишь тому, кто стал одиночкой, то поиски ответа на него приведут нас к человеку, который преодолел это одиночество, но сохранил его познавательную энергию. Отсюда следует, что перед человеческой мыслью стоит новая жизненная задача, и это — именно *жизненно* — новая задача, ибо она означает, что человек, который хочет познать себя, должен даже и в обновленной наперекор всему жизни со своим миром сохранить всю напряженность одиночества, весь пафос его проблематики и только на таком фундаменте строить все свои размышления. Отсюда, в свою очередь, следует, что, несмотря на множество помех, начался

новый процесс преодоления одиночества, с учетом которого и должна быть осознана и сформулирована новая интеллектуальная задача. Ясно, что такой процесс на данном отрезке человеческого пути не может совершиться силой одного духа: в известной мере ему должно содействовать и познание. Эту мысль необходимо пояснить хотя бы самым беглым образом.

Критика индивидуалистического метода обычно возникает на почве коллективистских тенденций. Но если индивидуализм интересуется лишь частью человека, то коллективизм просто не может мыслить всего человека иначе, как часть; к человеческой целостности ни тот, ни другой пробиться не в состоянии. Индивидуализм видит человека только в его обращенности к самому себе, коллективизм же вообще не видит человека; он видит лишь «общество». Там человеческий лик искажен, здесь он замаскирован.

Оба мировоззрения — и современный индивидуализм, и современный коллективизм, как бы ни были различны их мотивы, в самом существенном суть итог и проявление одного и того же человеческого состояния. Это состояние можно определить как невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении беспримерного одиночества. Личность чувствует себя одновременно и подкидышем природы, брошенным, подобно нежеланному ребенку, на произвол судьбы, и существом, изолированным посреди шумного человеческого мира. Первой реакцией духа, осознавшего эту новую бездомность, стал современный индивидуализм, а следующей — современный коллективизм.

В индивидуализме человеческая личность отваживается принять эту ситуацию, растворить ее в утверждающей рефлексии, в универсальной amor fati[u]; она хочет выстроить цитадель в виде жизненной доктрины, где идея объясняет реальность, как ей вздумается. Именно как подкидыш природы человек становится индивидом в том крайне радикальном смысле, в каком не является им ни одно другое существо; и он соглашается на участь подкидыша, ибо она гарантирует сохранение его индивидуальности. Равным образом соглашается он на изолированное бытие и в качестве личности, ибо только монада, свободная от связей с другими, может осознать и прославить себя как крайнее выражение индивидуальности. Чтобы спастись от отчаяния, которым грозит ему одиночество, человек находит выход в прославлении этого одиночества. Современный индивидуализм в значительной мере основан на иллюзии. В этом и причина его крушения: чтобы совладать с данной ситуацией, одного воображения мало.

Вторая реакция — коллективизм — в своей иеудаче подобиа первой. Чтобы избежать участи одииочки, личность без остатка растворяется в одном из массивиых групповых образоваиий иашей эпохи. Чем массивиее, монолитиее и действениее это образование, тем иадежнее чувствует она свою огражденность от двух форм — социальиой и космической — бездомиого бытия. Нет больше осиований бояться жизии: иужио лишь влиться в «общую волю» и собствениую ответствеиность за непомерио усложиившееся бытие растворить в коллективиой, которая доказала уже, что всякая сложность ей нипочем. Нет осиоваиий и для космического страха, ибо иа смеиу Вселенной, которая стала иеуютиой и с которой невозможно, так сказать, никакое соглашение, пришла техиизироваииая природа, а с ией — общество как таковое вполие справляется (или кажется справляющимся). Коллектив берется обеспечить всеобщую безопасиость. Здесь не остается места воображеиию, бал правит самая что ни иа есть полная реальиость, за каковую и прииимается иовоявлеииая общность. Но в существенном смысле совремеииый коллективизм тоже иллюзорен. Присоедииеиие личиости к иадежио функциоиирующему и объемлющему собой обшириую человеческую массу «целому» совершилось. Но это ие соедииеиие человека с человеком. Человек в коллективе — это ие человек с человеком; личиость не освобождается от своего одиночества, заключая союз с собратьями по жизни; оио остается при ней. Пресловутое «целое» с его претеизиями на обладание цельностью каждого человека последовательно и тесно добивается редукции, нейтрализации, обесценивания и обмирщения всех связей с жизиью. Та нежная поверхиость личиостиого существа, что иуждалась в коитакте с другим существом, постепеино мертвеет и теряет чувствительность. Изоляция человека ие преодолевается, а заглушается. Человек подавляет в себе созиание этой изоляции, но в глубине своей, как реальное состояние, она остается иепреодолеииой и постепенио достигает той страшиой силы, которая заявляет о себе в крушении коллективистских иллюзий. Современный коллективизм — это последний заслои, которым человек отгородился от встречи с самим собой.

Эта встреча, которая станет возможной и неизбежной после того, как коичатся все мнимости и иллюзии, может состояться лишь как встреча одиночки с его собратьями, и именно как таковая и должиа состояться. Когда одиночка узнает Другого во всей его инаковости как самого себя, т. е. как человека, и прорвется к этому Другому извие, — только тогда ои прорвет в этой прямой и преобразующей встрече и свое одиночество.

Ясио, что это произойдет вслед за пробуждением личности как личности. В индивидуализме личиость преодолевает свою

основоположную ситуацию лишь в воображении и потому страдает коренным недугом мнимости, сколько бы она ни уверяла себя, что утверждается в бытии именно как личность. В коллективизме, отказавшись от непосредственности личного решения и личной ответственности, она отрекается от самой себя. В обоих случаях прорваться к Другому ей не под силу. Настоящее отношение возникает только между настоящими личностями.

Эпоха индивидуализма, несмотря на все попытки его возрождения, миновала. Коллективизм, напротив, находится на вершине своего развития, хотя то там, то здесь видны признаки его одряхления. И нет иного выхода, кроме бунта личности, в котором должно освободиться отношение с Другим. Я вижу, как нарастает вдали — с присущей всем событиям истинно-человеческой истории неспешностью — колоссальная неудовлетворенность, и она не похожа ни на какую былую неудовлетворенность. Человек восстанет не только против тех или других господствующих тенденций и во имя других тенденций, но против ложной реализации огромного тяготения — тяготения к общности — и во имя настоящей реализации. Борьба пойдет против искажения и за ту чистую форму, какой видели ее веровавшие и надеявшиеся поколения людского рода.

Я говорю здесь о делах жизни, но вызвать к жизни их может лишь живое познание. Первым его шагом должно стать ниспровержение ложной альтернативы, которой пропитана современная мысль, — альтернативы «индивидуализм или коллективизм». А первым вопросом его должен стать вопрос об «истинном» третьем. Под «истинным» третьим я разумею мировоззрение, которое не будет ни возвратом к одному из названных путей мысли, ни простым компромиссом между ними. Мысль и жизнь стоят здесь перед одинаковыми проблемами. Если жизнь по ошибке вообразит, что выбирать надо лишь между индивидуализмом и коллективизмом, то и мысль придет к ложному выводу о единственно возможном выборе между индивидуалистической антропологией и коллективистской социологией. «Истинное» же третье, если оно будет найдено, укажет верный путь.

Ни одиночка как таковой, ни совокупность как таковая не являются фундаментальными фактами человеческой экзистенции лишь постольку, поскольку он вступает в жизненное отношение с другим одиночкой; совокупность есть факт экзистенции лишь постольку, поскольку она слагается из жизненных отношений человеческих единиц. Фундаментальным фактом человеческой экзистенции будет «человек с человеком». Если что и составляет характерную особенность человеческого мира, это прежде всего то, что возникает лишь между существом и существом и подобного чему нет более нигде в природе. Язык служит для этой искомой

величины лишь знаком и средством общения; им возбуждается всякая духовная деятельность. Она (эта искомая величина) делает человека человеком, но на пути своем не только расцветает, но, случается, хиреет и гибнет. Она коренится в том, что сущность мыслит другое как *другое*, как именно *эту* определенную иную *сущность*, чтобы соединиться с ней в сфере, простирающейся за пределы их собственных сфер. Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, я называю сферой «между». Реализуя себя в весьма различной степени, эта искомая величина тем не менее является первичной категорией человеческой действительности. Вот откуда должно выйти «истинное» третье.

Особое видение мира, на котором основано понятие «между», приобретается там, где отношения между человеческими личностями локализованы не внутри индивидов (как это обычно бывает) и не в объемлющем и определяющем их мире всеобщего, но фактически между ними. «Между» — не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события.

В отличие от индивидуальной души, ему не уделяли внимания, ибо оно не являет собой ровную непрерывность, но всякий раз складывается заново, в зависимости от масштаба человеческой встречи. Естественно, что на его долю выпало присоединение к непрерывающимся элементам — душе и миру.

Настоящий диалог (т. е. не обусловленный заранее во всех своих частях, но вполне спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ), настоящий урок (а не автоматически повторяемый, и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, но сулящий обоюдные сюрпризы), настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок — вот примеры истинного «между», суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором те пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле — между ними обоими, словно в некоем, им доступном измерении. Со мной приключилось нечто — вот обстоятельство, которое может быть без остатка распределено между «внешним» событием и «внутренним» впечатлением. Но когда я и кто-то другой (если употребить корявое, но не имеющее эквивалента выражение) «приключаемся» друг другу, расчет не удается: там, где заканчивается душа, но еще не начался мир, получается остаток, и в нем-то и заключена сама суть. То же самое обстоятельство можно усмотреть и в крохотном, скоротечном, вряд ли задержавшемся в сознании происшествии. В дикой толчее бомбоубежища на секунду встретились с выражением удивительной, бескорыстной взаимной симпатии глаза совершенно незнакомых людей. Прозвучал сигнал отбоя, встреча забылась,

но она тем не менее произошла — в сфере, просуществовавшей не более одного мгновения. Может случиться, что в полутьме зрительного зала оперы между чужими друг другу слушателями, которые с одинаково чистым восторгом и сосредоточенностью внимали звукам Моцарта, возникнет едва ощутимое и все же элементарно-диалогическое отношение, исчезающее задолго до того, как снова вспыхнут люстры. Но поостережемся видеть в этом скоротечном, хотя и предельно насыщенном, эпизоде игру эмоций; то, что произошло, не может быть выражено в психологических понятиях, здесь — нечто онтическое. Во всем своем диапазоне — от мельчайших, исчезающих при самом их возникновении эпизодов до пафоса подлинной в своей неизбывности трагедии, где два полярно противоположных по своему устроению человека вовлечены в одну и ту же жизненную коллизию и безмолвно и однозначно открывают друг другу непримиримое противоречие бытия, — диалогическая ситуация получает адекватное истолкование лишь в понятиях онтологии. Но это объяснение должно исходить не из онтического характера личной экзистенции (или двух личных экзистенций), а из трансцендентного им сущего между ними. В самые яркие моменты диалога, когда и в самом деле «бездна призывает бездну», со всей несомненностью обнаруживается, что стержень происходящего — не индивидуальное и не социальное, а нечто третье. По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются «*Я*» и «*Ты*», лежит область «между».

Реальность, открытие которой началось в нашу эпоху, указывает для будущих поколений новый путь жизненного решения, который забирает выше индивидуализма и коллективизма. Здесь намечается то истинное третье, познание которого поможет человеческому роду вновь обрести подлинную личность и учредить истинную общность.

Для философской же науки о человеке в этой реальности заложена и отправная точка, откуда можно двигаться, во-первых, к обновленному пониманию личности и, во-вторых, к обновленному пониманию общности. Главным предметом этой науки будет не индивидуум и не коллектив, но человек с человеком. Особая сущность человека прямо познается лишь в живом отношении. Ведь и горилла — индивид, и термитник — коллектив, однако «*Я*» и «*Ты*» есть только в нашем мире, ибо человек — и притом «*Я*» — возникает лишь из отношения «*Ты*».

Именно из рассмотрения этого предмета — «человек с человеком» — и должна исходить философская наука о человеке, включающая также антропологию и социологию. Рассматривая человека-одиночку как он есть, видишь человека настолько, насколько мы видим луну; образ полного круга составит лишь

человек с человеком. Рассматривая совокупиость как таковую, увидишь человека настолько, насколько мы видим Млечный путь, ибо завершеииая форма — это только человек с человеком. Рассматривая человека с человеком, всякий раз увидишь диiамическую двойственность, которая вместе с тем есть и сущность человека: тут и дающий, и приемлющий, тут и наступательный порыв, и защитное действие, тут и исследователь, и его оппоиент — и всегда то и другое в одном, друг друга дополняющем взаимопроникиовеиии, составляющем человека. А теперь можешь обратиться к одиночке — и узнать в нем человека по заложеиной в нем возможности отношений; можешь обратиться к людской совокупиости — и узнать в ней человека по заложеииой в ней полноте отношеиия. Мы приблизимся к ответу на вопрос «Что есть человек?» после того, как научимся видеть в нем существо, в чьей диiамической природе и оргаиической способиости быть вдвоем совершается и опознается встреча Одного и Другого.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1]Автор цитирует «О разыскании...» Мальбранша в немецком переводе. В дальнейшем всюду, где это было возможно, переводчик стремился дать приводимые М. Бубером цитаты в уже имеющихся русских переводах.

[2]*Кант И.* Логика/Пер. И.К. Маркова. Пг., 1915. С. 14—15.

[3]У Бубера — kosmopolitanischen использовано, по-видимому, как синоним weltbrbringerlichen Канта, которое Марков переводит как «широкое».

[4]Приводимый в данном отрывке текст является раскавыченной цитатой из «Логики», где в первых трех вопросах употреблены различные глаголы — «können», «müssen» и «dürfen». И «mögen», и «dürfen» в русском издании 1915 г. переводятся «мочь». Мы предпочли следовать переводчику письма Канта от 1793 г. (также содержащего четыре вопроса), который учитывает особенности оригинала (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 589).

[5]*Кант И.* Логика. С. 16.

[6]*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 661.

[7]Псалтирь: псалом 8, стих 15 (рус. пер. в кн.: Новый Завет и Псалтирь. М., 1990 / с Синодального издания). С. 297.

[8]Карл Бовилл — латинизированная форма имени Шарля Буйе (ок. 1470/75 — ок. 1553), теолога, философа и математика, последователя Николая Кузанского. Источник цитаты не найден.

[9]Близкий по смыслу фрагмент из сочинения Николая Кузанского «Об ученом незнании» (в пер. В. Бибихина) см.: *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1.

[10]Пер. Н. Касаткиной в кн.: *Гёте И.-В.* Избранные произведения. М., 1950.

[11]*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. I. С. 164.

[12]Источник не найден. Наиболее близкий этой цитате отрывок «Пролегомен»: «Предметы чувств... существуют лишь в опыте» (указ. изд. С. 163).

[13]По-видимому, речь идет об уже упомянутом письме К.-Ф. Штейдлину (*Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 589).

[14]См.: *Кант И.* Соч. Т. 6. С. 156.

[15]Пер. М.И. Левиной в кн.: *Гегель.* Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 161.

[16]Пер. Б.А. Фохта в кн.: *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 211.

[17]См.: *Кант И.* М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 129.

[18]Пер. Б.Г. Столпнера в кн.: *Гегель.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 123.

[19]Указ. изд. С. 127.

[20]Источник не найден. Близкий по смыслу фрагмент — указ. изд. С. 139.

[21]*Фейербах Л.* Основы философии будущего. М., 1937. С. 72.

[22]Указ. изд. С. 76.

[23]Указ. изд. С. 77.

[24]Пер. С.Л. Франка в кн.: *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. М., 1909. Т. 2. С. 184.

[25]Там же.

[26]Источник не найден. В 1884 г. опубликована 3-я часть «Заратустры» («Хроника жизни Ницше» в кн.: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 823), где указанное место не обнаружено. Какое произведение имеет в виду М. Бубер, неясно.

[27]См. пер. К.А. Свасьяна в кн.: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 462.

[28]Раскавыченная цитата из «полемического» сочинения «К генеалогии морали». Ср. пер. К.А. Свасьяна: «...человек, животное-человек не имело до сих пор никакого смысла. Его существование на земле было лишено цели; «к чему вообще человек?» представало вопросом, на который нет ответа» (указ. изд. Т. 2. С. 524).

«Он... страдал проблемой своего же смысла... но не само страдание было его проблемой, а отсутствие ответа на вопрос: к чему страдать?» (Там же).

[29]Ср.: «Сама жизнь есть воля к власти» (пер. Н. Полилова. Указ. изд. С. 250).

[30]О «нечистой совести». Указ. изд. С. 453, 459, 460—461 и др.

[31]Пер. В.А. Флеровой. Указ. изд. Т. 2. С. 634.

[32]Пер. Ю.М. Антоновского. Указ. изд. Т. 2. С. 193.

[33]Пер. К.А. Свасьяна. Указ. изд. Т. 2. С. 462.

[34]Пер. К.А. Свасьяна. Указ. изд. Т. 2. С. 439—440.

[35]Там же.

[36]Пер. К.А. Свасьяна. Указ. изд. Т. 2. С. 443.

[37]Пер. В.А. Флеровой. Указ. изд. Т. 2. С. 640.

[38]Пер. Ю.М. Антоновского. Указ. изд. Т. 2. С. 94.

[39]Пер. В.А. Флеровой. Указ. изд. Т. 2. С. 641.

[40]Пер. В.А. Флеровой. Указ. изд. Т. 2. С. 640.

[41]Пер. Ю.М. Антоновского. Указ. изд. Т. 2. С. 8.

Приложение

Перевод иноязычных выражений

[a]Во вселенском значении (лат.).

[b]Что же я такое, боже мой? Какова природа моя? (лат.). Пер. в кн.: Исповедь Блаженного Августина, еп. Иппонийского (Богословские труды, сб. 19. М., 1979. С. 164).

[c]Этот мир не что иное, как наилучший дом человека (лат.).

[d]«Ты — человек, утверждайся в человеческом» (лат.).

[e]«Человек не хочет быть ничем иным, кроме человека» (лат.).

[f]«Мы ищем в человеке некую особенность, откуда познаются свойственные ему достоинство и образ божественной сущности, с которыми ни у одного из созданий нет ничего общего» (лат.).

[g]Наилучший дом (лат.).

[h]«Меня ужасает вечное молчание этих безграничных пространств» (фр.). Пер. Э. Линецкой в кн.: *Ф. де Ларошфуко.* Максимы. *Блез Паскаль.* Мысли. *Ж. де Лабрюйер.* Характеры. М., 1974. С. 151.

[i]«Что такое человек в бесконечности?» (фр.) (там же).

[j]«Уясним же, что мы такое: нечто, но не все; будучи бытием, мы не способны понять начало начал, возникающее из небытия; будучи бытием кратковременным, не способны охватить бесконечность» (фр.) (там же).

[k]«Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает» (там же. С. 169).

[l]Новый образ мира — это отсутствие всякого образа (лат.).

[m]«Часть той бесконечной любви, которой Бог любит самого себя» (лат.). Пер. Н.А. Иванцова в кн.: *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. С. 612.

[n]Порождающая природа (лат.).

[o]Порожденная природа (лат.).

[p]«Адекватного познания вечности и бесконечной сущности Бога» (лат.). Указ. соч. С. 444.

[q]Тем самым (лат.).

[r]Чистая таблица (лат.), т. е. разум до получения данных извне.

[s]Др.-евр. слово, означающее божественную эманацию в мир.

[t]Человек-искусник (лат.).

[u]Роковая любовь к своему жребию (лат.).

Философская антропология Мартина Бубера

Имя Мартина Бубера, одного из крупнейших мыслителей XX в., мало известно отечественному читателю. В 1919 г. московское издательство «Сафрут» выпустило в свет его брошюру «Обновление еврейства», а спустя семьдесят лет в сборнике «Лабиринты одиночества» был помещен перевод его статьи «Перспективы»[*], которая является заключительным разделом книги философа «Проблема человека». Вот, по существу, и все, что напечатано на русском языке, не считая, разумеется, самиздатовских публикаций. В ряде философских словарей, выпущенных за последние годы, имя Бубера не упоминается. В «Атеистическом словаре»[**] он назван реакционным философом, взгляды которого популярны среди теологов и мистиков. Мыслителю инкриминируется то, что он отстаивал идею «общечеловеческой ценности» иудейского монотеизма.

Как мыслитель, Бубер соединял в себе множество разнородных интересов и устремлений. Он был нетривиальным мудрецом-философом, ярким переводчиком Танаха, исследователем хасидизма, проницательным диагностом социализма, выдающимся просветителем и проповедником, поэтом и литератором. По своим воззрениям Бубер близок к диалектической теологии и экзистенциализму.

Мартин (Мордехай) Бубер родился в Вене в 1878 г. До 1933 г. он жил в Германии, затем эмигрировал в Швейцарию, позже в Палестину. После второй мировой войны философ выступал с осуждением арабо-еврейской вражды и антигуманных действий по отношению к палестинским арабам. Умер Бубер в 1965 г. в Иерусалиме. Творческое наследие философа чрезвычайно популярно во многих странах.

Центральная идея философии Бубера — бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром. Развивая концепцию религиозного экзистенциализма, мыслитель существенно обогатил философскую антропологию. Выраженное им прозрение, уходящее своими корнями в библейскую традицию, просто и величественно: жизнь человека проходит в диалоге с другими людьми, которые ему подобны. Этот диалог созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, его заповедей о нравственности и любви. Именно в этом диалоге

---

[*] Лабиринты одиночества / Под ред. Н.Е. Покровского. — М.: Прогресс, 1989. С. 88—97.

[**] Атеистический словарь. — М.: Политиздат, 1983. С. 80.

выявляетсяч жизненность и самого Бога. Так, Бубер всем своим творчеством ответил на вопросы, поставленные философами в XX в., среди которых важную роль играли идеи «смерти Бога» и «смерти человека».

Идеи Бубера развиты им в таких значительных работах, как «*Я* и *Ты*» (1922), «Вопрос к одинокому» (1936), «Проблема человека» (1943), «Основы межчеловеческого» (1953), «Происхождение и сущность хасидизма» (1960). Вершина его наследия — книга «*Я* и *Ты*». Работа написана специфическим языком, в афористической форме. Если в работе «Проблема человека» Бубер опирается на историко-философскую традицию от Аристотеля до Канта, то в работе «*Я* и *Ты*» эта традиция присутствует как бы в снятом виде. Мудрец не обращается к ней непосредственно. Он рассуждает, обращаясь к собственной субъективности, к отзывчивости читателя. Исходная тема *Я* и *Ты*, т. е. проблема человеческих отношений, углубляется за счет вживания в мир «другого». Изложение носит характер своеобразной медитации, в ходе которой постигается глубина межчеловеческого общения.

Философия в целом есть постижение человеком себя самого и окружающего мира. Кто такой я? Многие мыслители, в частности А. Шопенгауэр, убеждены в том, что человек способен раскрыть тайну собственного бытия путем предельной обособленности от других, посредством раскрытия присущего ему спонтанного содержания. Ход размышлений Бубера прямо противоположен. Некий парадокс или открытие, по его мнению, состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с «другим». Такого рода «участное мышление» преобладает во всех великих системах.

Странно, что в философии, как она складывалась на протяжении веков, нет понятия «другого». Средневековая интуиция, воплощенная в понятии «альтер-Эго», отражает лики меня самого, а вовсе не того, кто вступает со мной в общение в качестве суверенной инстанции, незаместимой и значимой для меня личности. Идея абсолютной равнозначности «*Я*» и «*Ты*» — это и есть, по существу, открытие Бубера. Разумеется, он не был единственным мыслителем, подошедшим к этому прозрению. Можно назвать также идеи В. Гете или М.М. Бахтина. Однако иерусалимский философ разработал представление о «встрече», «диалоге» с предельной обстоятельностью.

Но разве немецкая классическая философия, например, не раскрывает богатейший мир человеческой субъективности? Нет, не раскрывает, ибо «другой» в этой системе, если бы такое понятие фигурировало в ней, — это объект, вещь. Субъект в немецкой классической философии всегда тождествен себе и самодостаточен в своей субъективности, а объект всегда самотождествен и

самодостаточен в своей объективности. Субъект-объектные отношения принципиально исключают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чужого мира, зависимого от активной субъективности.

Отвлеченно-теоретический мир в принципе чужд пониманию другого в его реальной сущности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Его интересует не жизнь в ее многообразии, а мир идеи. Вот почему коммуникация двух субъектов в этой традиции, даже если помыслить их суверенность, непременно предполагает нечто дополнительное, безличное — вроде «абсолютной идеи», «мирового духа», «Логоса».

Мир для человека двойствен, утверждает Бубер. Это определяется двойственностью его позиции, которая может быть выражена двумя парами основных слов, произносимых человеком. Одно основное слово — это пара *Я—Ты*. «Кто произносит *Ты*, не имеет никакого нечто в качестве объекта». *Ты* безгранично. Это целый мир. Но он неразъемен с *Я*.

Другая пара — *Я—Оно*. Человек познает мир. Он обследует поверхность вещей и знакомится с ними. Он добивается сведения об их структуре. Он приобретает знания. Таким образом, *Я* познаю Нечто. Но там, где есть Нечто, есть и другое Нечто. Каждое *Оно*, по мысли Бубера, граничит с другими *Оно*. Познавая, человек остается непричастен миру. Дело в том, что мир не сопричастен процессу познания. Мир позволяет изучать себя, но он не откликается, не соучаствует. Ведь с ним ничего не происходит.

В соответствии с замыслом книги естественно, что не пара *Я—Оно* становится предметом особого размышления. Эта традиция философского познания противопоставляется другой — рождающейся, диалогической. Этот «диалогический» дух у Бубера противостоит греческому монологизму, и чтобы преодолеть его, философ обращается к более древним, библейским истокам.

Разъясняя замысел своей работы, Бубер отмечал, что некое видение будущего образа книги сложилось у него еще в юности. После выхода в свет работы были выпущены и другие труды, в которых пояснялось существо концепции, а также содержались ответы оппонентам. Однако, по мнению философа, оставался нераскрытым основной смысл самого существенного для него самого: тесная связь между отношением к Богу и отношением к человеку.

Бубер называет три важнейшие сферы, в которых реализуется связь между *Я* и *Ты*. Он рассматривает эти отношения как универсальные, значимые не только для живых существ. *Я—Ты*-связь реализуется не только между людьми, она обнаруживается и во встрече с другими существами и вещами. Первая сфера —

это жизнь с природой. Здесь отношение доречевое, пульсирующее во тьме. Создания отвечают нам встречным движением, но они не в состоянии нас достичь, и наше *Ты*, обращенное к ним, замирает на пороге языка. Вторая сфера — это жизнь с людьми. Здесь отношение очевидно и принимает речевую форму. Мы можем давать и принимать *Ты*. Третья сфера — жизнь с духовными сферами. Здесь отношение окутано облаком, раскрывает себя безмолвно, но порождает речь. Мы не слышим никакого «*Ты*», но все же чувствуем зов, и мы отвечаем, творя образы, думая, действуя. Мы говорим основное слово своим существом, не в силах вымолвить *Ты* своими устами.

Итак, три сферы. Но есть ли здесь существенное различие? Если *Я—Ты*-связь предполагает взаимность, реально охватывающую обоих — *Я* и *Ты*, то как можно считать отношение к чему-то в природе такой связью? Бубер формулирует сложность проблемы еще острее: если мы должны предположить, что существа и вещи в природе, которые мы встречаем как наше *Ты*, тоже отвечают нам взаимностью какого-то рода, то каков характер этой возможности и что дает нам право распространить на нее фундаментальное понятие *Я—Ты*-связи?

Отвечая на этот вопрос, Бубер предлагает брать природу как целое, рассматривать отдельно различные ее области. Человек когда-то «приручил» животных, и сейчас он способен воспроизводить это своеобразное действие. Он вовлекает животных в свою атмосферу и побуждает их к тому, чтобы они стихийным образом приняли его — «чужого». Он добивается от них активного, иногда поразительного ответа на свое приближение, на свое обращение, иногда тем более мощного и прямого, чем в большей степени его отношение к ним является подлинной *Я—Ты*-речью. Но и вне сферы «приручения», подмечает Бубер, иногда имеет место сходный контакт между человеком и животным. Это случается с людьми, которые несут в глубине своего существа потенциальное товарищество с животными. Это, как правило, люди одухотворенные по своей природе.

Совсем иначе обстоит дело с теми областями природы, разъясняет далее свою концепцию Бубер, где отсутствует спонтанность, общая для людей и животных. Растения, как мы считаем, не реагируют на наши действия, не могут нам «отвечать». Но означает ли это, что мы не встречаем здесь обоюдности? Разумеется, в такой встрече человека и растения нет поступков, позиции отдельной особи. Однако, по мысли Бубера, здесь есть обоюдность самого бытия. Та живая цельность и единство дерева, которая не дается самому острому взгляду исследователя, открывается говорящему *Ты*. Но эта цельность дерева только тогда тут, когда тут человек, говорящий. Он, говорящий *Ты*,

побуждает, как отмечает Бубер, дерево манифестировать свою цельность. И дерево в своем бытии обнаруживает, раскрывает ее. Зашоренность нашего мышления мешает нам понять, что здесь, в бытии, нечто, пробужденное нашим поведением, вспыхивает нам навстречу. Эту обширнейшую, простирающуюся от камней до звезд область М. Бубер называет предпорогом, имея в виду нижний ярус бытия.

Что касается сферы духа, то М. Бубер обозначает ее как надпороговую. Он проводит различение между тем, что от духа уже вошло в мир и, при посредстве наших чувств, стало доступно восприятию, и тем, что еще не вошло в мир, но готово войти и стать для нас Настоящим. То, что вошло в духовную структуру, можно реально ощутить, можно показать. Но в сфере духа есть и такое, что еще не вошло в мир.

Обратимся сначала к тому, что уже воплотилось. Бубер приводит примеры, иллюстрирующие взаимность между человеком и духовной сущностью. Предположим, человек вызывает в своем воображении какое-то изречение, дошедшее до нас из глубокой древности, от одного из учителей. Можно воспринять это изречение в форме непосредственного общения и отклика, не как отвлеченную мудрость, а как сердечное признание, нечто впрямую обращенное ко мне и как бы в присутствии древнего мудреца. Как этого добиться? Важно всем своим существом устремиться к тому, кого уже нет. Это означает, что между живым и умершим рождается некая реальность, которую М. Бубер называет ***Я—Ты***-речью.

Если встреча состоится, т. е. живой голос будет услышан, сначала, может быть, неясно, потом более универсально, отчетливо, смысл коммуникации окажется совсем иным. Прежде человек относился к изречению как к объекту, вычленяя из него односторонний смысл. Теперь же, в момент живого отклика, живое существо воспримет только неделимую цельность сказанного.

Этот пример не нуждается в особых пояснениях. Ведь изречение принадлежит конкретному человеку. Стало быть, общение не утрачивает межличностного характера. Персональное бытие воздействует в данном случае на другое персонифицированное существо. А вот более сложная иллюстрация. Бубер стоит перед дорической колонной как перед духовной структурой, которую разум и рука человека постигли и воплотили. Исчезает ли здесь взаимность? По мнению Бубера, она лишь снова погружается в сокрытость или трансформируется в конкретное содержание.

Наконец, следуя за этим примером, Бубер переходит к той сфере духа, которая может быть расшифрована как пространство контактов с «духовными сущностями». Это область, где возникают

слова и формы. Дух, ставший словом, воплотившийся в форму... Каждый, к кому ои прикасался и кто ие остался глухим к иему, в той или иной степеии постигает его; такое возиикает только из встреч с Другим. Оио ие может само по себе зародиться или вырасти иепосеяииым в душе человека. Это встреча с духом, который овевает нас и изливается иа иас.

Рассмотрев встречи с природиым и духовиым, М. Бубер еще раз возвращается к вопросу: можио ли усмотреть здесь такое же общеиие, как в мире людей? Ииача говоря, правомерио ли говорить об «ответе» и об «обращеиии» примеиительио к тем сущиостям, которые лишеиы спонтаииости и созиаиия?* Не возиикает ли здесь опасиость мистики?

Отвечая иа эти вопросы, Бубер пишет: ясиая и прочная структура *Я—Ты*-связи ие имеет мистической природы. Чтобы поиять ее, мы выходим иногда за рамки иаших мыслительных привычек, ио ие за рамки изиачальиых иорм, определяющих, то, как человек мыслит реальиость. Как в области природы, так и в области духа — духа, который продолжает жить в слове и в произведеиии, и духа, который стремится стать словом и произведеиием, мы вправе поиимать воздействие иа иас как воздействие со стороиы Сущего.

Следующий вопрос, который проясияет М. Бубер, уже не о пороге, предпороге и иадпороге взаимиости, а о ией самой как о вратах в иаше бытие. Как обстоит дело с *Я—Ты*-связью между людьми? Может ли оиа, смеет ли она всегда быть такой? Не подвержеиа ли оиа — как и все человеческое — ограиичеиию из-за иашего иесовершеиства, да и в силу виутреииих закоиомериостей нашей совместиой жизии?

По миеиию М. Бубера, первое из этих двух препятствий достаточио известно. «Начиная от твоего собствеииого взгляда, изо дня в деиь устремлениого в отчуждеииые, исполиенные холодиого удивлеиия глаза твоего — тем ие меиее в тебе иуждающегося — «ближиего», и до печали святых, раз за разом вотще предлагающих великий дар, — все говорит тебе, что полиая взаимиость ие свойствеииа совместиой жизни людей. Она — Благодать, к которой всегда иужио быть готовым и которую иикогда ие получают как иечто гараитироваииое».

Вместе с тем Бубер указывает и иа такие силы *Я—Ты*-связи, которые по самому своему характеру ие могут достичь полиой взаимиости, если оии сохраияют этот характер. Иерусалимский философ ссылается иа взаимоотиошеиия между подлииным воспитателем и его питомцем. Чтобы раскрыть потеициал учеиика,

---

* См. в этой связи: *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. М., 1989. С. 281.

надо видеть в нем конкретную личность во всем богатстве присущей ей субъективности. Воспитатель усматривает в подопечном не простую сумму качеств, стремлений и сдерживающих факторов. Он воспринимает его в некоей цельности. Но для этого важно, чтобы ученик каждый раз оказывался партнером в названной биполярной ситуации. В этом случае учитель переживает охарактеризованную встречу и за себя, и за своего партнера.

Однако может ли ученик осуществить ту же самую духовную работу? Способен ли он с предельной восприимчивостью оценивать совместную ситуацию и за воспитателя? По мнению Бубера, прекратится ли в этом случае *Я—Ты*-связь, или примет совершенно иной характер — характер дружбы, все равно очевидно, что специфическому отношению воспитания как таковому полная взаимность не присуща.

М. Бубер приводит и другой пример, характеризующий нормативное ограничение взаимности. Психотерапевт и его пациент. Врач может анализировать пациента, т. е. извлекать из его микрокосма неосознанные факторы и направлять преобразованную таким образом энергию на сознательную жизнедеятельность. Он может, стало быть, достичь определенного восстановительного эффекта. Врач способен помочь тому, чтобы расчлененная, деструктурированная душа в какой-то мере собрала и упорядочила себя.

Но есть иная, более значимая задача — восстановить угасший или зачахший личностный центр. В названном случае психиатр с такой задачей не справится. Это сумеет осуществить лишь тот, кто глубоким взглядом целителя схватит подспудное, латентное единство страдающей души. Но здесь нужен другой тип связи. Для того чтобы когерентно способствовать высвобождению и актуализации этого единства в новом согласии личности с миром, пациент должен все время находиться не только в своей роли, но и на другом полюсе биполярного отношения. Но возможно ли такое? Лечить, как и воспитывать, может лишь тот, кто живет во встрече и все же обособлен.

По мнению М. Бубера, наиболее убедительно нормативную ограниченность взаимности можно проиллюстрировать на примере духовника. Здесь охват с противоположной стороны был бы посягательством на сакральную аутентичность мысли. И вот вывод: всякая *Я—Ты*-связь в рамках такого отношения, которое имеет характер целенаправленного воздействия одной стороны на другую, существует на основе взаимности, которой предписано быть неполной.

Здесь М. Бубер последовательно переходит к изложению религиозных основ своей концепции. Как может *Я—Ты*-связь человека с Богом, условием которой является абсолютный и ничем

не отклоняемый поворот к нему, — как может она охватывать все *Я—Ты*-отношения этого человека и как бы нести их с собой к Богу? Философ подчеркивает, что здесь вопрос задан не о Боге, а лишь о нашем отношении к нему.

Но, разумеется, здесь нельзя обойти и вопрос о том, чем является Бог в его отношении к человеку. Философ полагает, что описание Бога понятием «личность» неизбежно для всякого, кто понимает под этим словом не принцип (хотя мистики, например Экхарт, иногда отождествляют бытие с Богом) и не идею (хотя философы, как Платон, временами могут считать его идеей). Под понятием Бог М. Бубер подразумевает того, кто своими созидающими, дарующими откровение спасительными актами вступает в непосредственное отношение с нами, людьми, и тем самым делает для нас возможным непосредственное отношение с Ним.

Бубер разъясняет, что эта основа, этот смысл нашего существования вновь и вновь порождают взаимность, которая возможна лишь между личностями. Разумеется, понятие персональности совершенно не в состоянии выразить сущность Бога. Позже многие представители диалектической теологии будут преодолевать это канононическое воззрение на Бога. Но, по мнению иерусалимского философа, дозволено и нужно говорить, что Бог есть также и личность.

Если попытаться, рассуждает М. Бубер, перевести понятие Бога на язык философа, на язык Спинозы, то из бесконечного числа атрибутов Бога, как окажется, нам, людям, известны не два (так полагает Спиноза), а три атрибута. К метадуховности, от которой берет свое начало то, что мы называем духом, и метаприродности, которая проявляет себя в том, что известно как природа, добавляется в качестве третьего метаперсональность. И только это третье, атрибут метаперсональности, по мнению М. Бубера, дает распознать себя непосредственно в своем качестве атрибута.

Однако здесь рождается противоречие. Понятие личности означает, что, хотя, конечно, для нее автономность заключена в самой себе, тем не менее в совместном бытии она релятивизируется множественностью других автономностей. Может ли это относиться к Богу? Разумеется, нет. Этому противоречию противостоит парадоксальное описание Бога как абсолютной личности, т. е. такой, которая не может быть релятивизирована. В непосредственное отношение с нами Бог вступает как абсолютная личность. Противоречие вынуждено отступить, как полагает М. Бубер, перед более глубоким осмыслением образа Бога.

Можно с полной безусловностью сказать, что Бог сообщает свою абсолютность тому отношению, в которое вступает с человеком. В книге *«Я и Ты»*, как и во всех последующих, М. Бубер предупреждает, что беседа с Богом не может быть понята как нечто, происходящее только в стороне от повседневности или над нею. Речь Бога к людям пронизывает все, что происходит вокруг нас, все биографическое и все историческое, и делает это указанием, требованием для каждого. Событие за событием, ситуация за ситуацией обретают благодаря личной речи силу и право требовать от человеческой личности, чтобы она выстояла и приняла решение.

Существование взаимности между Богом и человеком недоказуемо, как недоказуемо наличие, присутствие Бога. Кто все же отваживается говорить об этой взаимности, тот взывает к свидетельству Того, к Кому обращена его речь — свидетельству нынешнему или будущему. Бубер как религиозный мыслитель предупреждает об опасности прагматического отношения к Богу. Отправляясь от мысли Макса Шелера, который считает, что каждый человек обязательно верит либо в Бога, либо в «идолов», Бубер подчеркивает: кто одержим идолами, которых он хочет получить, иметь и хранить, кто одержим жаждой обладания, тому нет иного пути к Богу, кроме обновления, которое означает изменение не только цели, но и способа движения.

По мнению М. Бубера, верность Богу, безусловно, является наивысшим назначением человеческой личности. Однако для достижения этой цели он должен не отстраняться от внешней и внутренней реальности земного бытия, а утверждать его в истинной, богонаправленной сущности и, таким образом, преобразить его так, чтобы принести Богу. В каждом человеке есть божественная сила. Но именно в человеке, легче чем во всех других существах, она может быть извращена и использована во зло. Это происходит, когда человек, вместо того чтобы направить эту силу к ее Истоку, дает ей ненаправленно растекаться и обращаться во что попало. Вместо того чтобы освятить власть, он превращает ее в грех. Но и тогда, как полагает М. Бубер, открыт путь к спасению. Тот, кто всем своим существом поворачивается к Богу, здесь, в этой самой точке универсума, поднимает божественную имманентность из унижения, виной которого был он сам.

Раскрывая философскую антропологию М. Бубера, невозможно обойти вниманием его работы, посвященные хасидизму. В хасидской общине периода расцвета, в той общине, где жила «высокая вера первых хасидов, которые почитали в цадике совершенного человека, в ком бессмертное нашло свое смертное воплощение», философ черпает вдохновение для своих антропо-

логических выводов. Вспоминая одну из картин своего детства, М. Бубер пишет: «Здесь было несравненное; здесь было униженное, но неповрежденное двойное ядро рода человеческого: истинная община и истинное руководство. Древнейшее было здесь и изначально предстоящее, утраченное и страстно ожидаемое, и возвращающееся...»

В совместной жизни хасидской общины М. Бубер видел образец общности людей. Она проявлялась не как хоровое пение в унисон. Она утверждала себя как беседа между ***Я*** и ***Ты***. Таким образом, буберовское прозрение диалогического отношения ***Я—Ты*** между человеком и человеком и между человеком и Богом созрело, когда он был погружен в мир хасидизма.

Хасидское учение, подчеркивает М. Бубер в работе «Путь человека», не занимается исследованием отдельных психических проблем, а рассматривает человека как целостность. Подлинное возрождение сначала самого человека, а впоследствии и отношений между ним и его ближними может быть достигнуто только путем постижения целого как целого. Это не означает, что не нужно рассматривать отдельные явления души. Однако ни на одном из них не следует акцентировать внимание чрезмерно и пытаться вывести из него все остальное. Все они должны стать отправными точками, взятыми не по отдельности, а в живом единстве.

В хасидизме человека не рассматривают как объект исследования, а призывают «выпрямиться». Прежде всего сам человек должен понять, что конфликтные ситуации между ним и другими являются не чем иным, как проявлением конфликтных ситуаций в его собственной душе. Затем он должен стараться преодолеть этот внутренний конфликт, с тем чтобы впоследствии вернуться к своим ближним и вступить с ними в новые, преображенные отношения.

Человек, естественно, как показывает М. Бубер, пытается избежать этого решительного поворота, в высшей степени несовместимого с его привычным отношением к миру. Он оправдывается перед тем, кто взывает к нему (или перед собственной душой, если это она взывает к нему): мол, в каждом конфликте участвуют две стороны, и если он должен перенести внимание с внешнего конфликта на внутренний, то и его противник должен бы сделать то же самое.

Но именно эта установка, при которой человек воспринимает себя только как индивида, противостоящего другим индивидам, содержит фундаментальную ошибку, которую и вскрывает хасидское учение. Суть дела, разъясняет М. Бубер, именно в том, чтобы начать с себя. Любой другой подход может отвлечь человека от того, что он собирается совершить, ослабить его решимость и тем самым погубить все его смелые начинания.

М. Бубер подчеркивает: для того чтобы человек оказался способен на этот великий подвиг, он должен пробиться сквозь случайные, второстепенные стороны своего существования к самому себе, обрести свое *Я* — не тривиальное Эго эгоцентрического индивида, но глубинное *Я* личности, живущей во взаимосвязи с миром. Развивая философско-антропологическую концепцию, Бубер выдвигает еще одну заповедь: не быть поглощенным собой. Но нет ли здесь противоречия? Ведь до сих пор говорилось о том, что каждому человеку следует очистить свое сердце, избрать свой особый путь, восстановить единство своего существа, начать с самого себя. Теперь же утверждается нечто иное: человек должен забыть о себе.

Однако, по мнению М. Бубера, эта заповедь не только согласуется с другими, но естественно входит в состав целого как неотъемлемое звено и необходимая ступень. Одно из главных отличий христианства от иудаизма состоит в том, что христианство считает высшей целью каждого человека его личное спасение. Иудаизм, как разъясняет философ, считает душу каждого человека слугой, действенным органом Божьего Творения, которое, благодаря труду человеческому, должно стать Царством Божьим. Поэтому ни одна душа не имеет целью самое себя, свое собственное спасение. Разумеется, каждый должен знать себя как личность, совершенствовать свой духовный мир, но не ради только самого себя, а во имя того труда, который он призван совершить.

По мнению М. Бубера, погоня за собственным спасением рассматривается здесь всего лишь как самая возвышенная форма эгоцентризма. Есть нечто такое, что можно отыскать только в одном-единственном месте. Это неисчерпаемое сокровище, которое можно назвать реализацией существования. И обрести это сокровище можно только там, где ты стоишь. Большинство из нас лишь в редкие моменты ясно осознает тот факт, что они так и не изведали тайны самореализации, что, существуя, они проходят мимо истинного существования. Вместе с тем мы постоянно испытываем ощущение неполноты. Если бы мы даже обрели власть над всеми частями света, она не дала бы нам той полноты существования, какую дает незаметное, преданное служение окружающей нас жизни. Если бы мы познали тайны высших миров, это не привело бы нас к тому подлинному включению в истинное существование, какого можно достигнуть, выполняя со святым умыслом свои повседневные обязанности.

Обращаясь к проблеме философского постижения человека, М. Бубер подчеркивает: если мы пренебрегаем этой духовной субстанцией, если мы заботимся только о сиюминутных целях и не вступаем в реальное взаимоотношение с существами и вещами, в жизни которых мы должны участвовать, как и они — в нашей,

то мы сами будем отчуждены от истинного существования. Душа, обладающая самой высокой культурой, остается, по существу, бесплодной и опустошенной, если ее не омывают изо дня в день воды жизни.

Некоторые религии не считают наше земное существование истинной жизнью. Они учат: все, что мы видим, простая видимость, за пределы которой следует проникнуть, либо что эта жизнь — лишь преддверие подлинного мира, преддверие, которое нужно пройти, не придавая ему решающего значения. По мнению М. Бубера, иудаизм, напротив, учит: то, что человек делает здесь и сейчас, не менее важно, не менее истинно, ибо является хоть и земной, но ничуть не менее действенной связью с Богом, чем жизнь в мире грядущем.

Бубер разъясняет: в своей подлинной сущности названные два мира — одно целое. Они как бы удалились друг от друга, но они должны снова слиться воедино, став тем, что они и есть в своей подлинной сущности. Человек создан для того, чтобы объединить эти два мира. Он вносит свой вклад в дело этого воссоединения, если живет святой жизнью в том мире, куда он помещен, на том месте, где он находится.

Диалогический принцип М. Бубера более обстоятельно рассматривается в другой работе философа — «Проблема человека». Книга посвящена анализу европейской философии, начиная от античности и кончая Хайдеггером и Шелером, под углом зрения антропологической проблематики. Раскрывая замысел работы, М. Бубер пишет: «Начиная с 1900 г. я находился под влиянием немецкой мистики — от Майстера Экхарта до Ангелуса Силезиуса, считавшей, что первооснова бытия, безымянная, безличностная божественность «рождается» в человеческой душе, затем я испытал влияние поздней Каббалы, по учению которой человек может иметь такую силу, которая позволит соединить Бога, превосходящего мир, с присущей миру божественной Шехиной. Так зародилась во мне мысль о преосуществлении Бога посредством человека: человек казался мне существом, в существовании которого пребывающий в своей истине абсолют может получить характер действительности».

Самым энергичным сторонником философской антропологии был И. Кант. Немецкий философ затронул множество вопросов: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении. Но вопрос о том, что такое человек, им вообще не ставился. Он не затрагивал всерьез скрытые за ним проблемы: особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещественному, взаимоотношения с ближним, вся его жизнь как некоего биологического существа. Человек как целостность в кантовской антропологии, полагает М. Бубер,

отсутствует. Все это, по его словам, выглядит так, будто Кант в конце концов не решился дать философское обоснование тем вопросам, которые он сам считал основными.

Разбирая хайдеггеровскую и шелеровскую концепции человека, М. Бубер указывает на следующие недостатки, присущие им: человек у Хайдеггера не есть человек, который действительно живет с людьми, но есть человек, который действительно с ними жить не может. Хайдеггеровское существование (Dasein) — это монологическое существование. Отношение к Богу у хайдеггеровского человека полностью отсутствует. М. Бубер с удовлетворением отмечает, что предпосылки шелеровской философии носят не отвлеченно философский характер, а опираются на историю самосознания, что соответствует взглядам самого М. Бубера. Однако ошибочное решение теологической проблемы у Шелера (у него Бог не «есть, а становится» в истории) обесценивает его антропологию.

Рассмотрев две важнейшие попытки анализа проблемы человека, предпринятые в современную эпоху (шелеровскую и хайдеггеровскую), М. Бубер выделяет два типа антропологии — индивидуалистическую и коллективистскую. Первая по существу целиком посвящена отношению человеческой личности к самой себе, соотношению духа и влечений и т. д. и не способна, по мнению иерусалимского философа, привести к познанию сущности человека. На вопрос И. Канта «Что есть человек?» может быть дан ответ, но не из рассмотрения человеческой личности как таковой, а единственно из исследования целостности ее сущностных отношений к сущему. Лишь человек, осуществляющий в самой совокупной жизни связь присущих ему отношений со своей целостной сущностью, помогает истинному познанию человека.

Критика индивидуалистического подхода обычно исходит из коллективистских устремлений. Однако если индивидуализм познает лишь часть человека, то коллективизм знает человека только в качестве части. К целостности человека, к человеку как таковому не прорывается ни индивидуализм, ни коллективизм. Индивидуализм видит человека лишь в его соотнесенности с самим собой, коллективизм же вообще не видит человека, он рассматривает лишь «общество». В индивидуализме лицо человека искажено, в коллективизме оно закрыто.

В индивидуализме, по мнению М. Бубера, человеческая личность хочет построить защитную крепость в виде системы жизни, в которой идея объясняет действительность соответственно желаниям личности. Именно в качестве изгнанника природы человек является индивидом в том особом и радикальном смысле, в каком не является индивидом ни одно существо мира; и в таком качестве он воспринимает свою изгнанность, ибо она

обозначает его бытие в качестве индивида. И точно таким же образом человек воспринимает свое изолированное бытие как личностное, потому что только личность с другими не соединенными монадами может познавать и прославлять себя в предельном смысле в качестве индивида. Чтобы спасти себя от отчаяния, которым человеку грозит его собственное одиночество, он находит выход в том, что прославляет свое одиночество. Современный индивидуализм, по мнению М. Бубера, в сущности, стоит на почве воображения.

Как полагает иерусалимский философ, в коллективе личность не освобождается от своего одиночества, между тем как одиночество связывает живущих, «живет» с ними. «Обобществление», с его притязаниями обобществить каждого, исходит последовательно и успешно из того, чтобы редуцировать, нейтрализовать, обесценить и десакрализовать все связи с живущим. Современный коллективизм — это последний барьер, который возводится человеком на пути встречи с самим собой.

Согласно философской антропологии М. Бубера, для жизненно важных решений будущих поколений указывается путь, выводящий за пределы индивидуализма и коллективизма. Здесь обрисовывается третье решение, познание которого должно помочь человеческому роду вновь обрести подлинное *Я* личности и основать подлинную общность. Основным предметом такой науки будет не индивид, не коллектив, а человек с человеком. Только в жизненном отношении человека можно непосредственно познавать сущность человека, составляющую его собственное достояние.

Работа М. Бубера обладает несомненными достоинствами. Она позволяет обозначить панораму философской антропологии, выявить ряд изначальных проблем, ведущих к построению целостной теории, обеспечить реальную преемственность идей в истории философии, стремящейся к постижению человека. Однако в книге иерусалимского философа есть и противоречия, о которых, видимо, стоит сказать.

М. Бубер пытается оконтурить различные эпохи, которые отличаются друг от друга экзистенциальным самочувствием. Однако реализовать этот замысел он не может. Вместо конкретных исторических периодов, которые будто бы разнятся тем, что человек в них либо обустроен, либо бездомен, у иерусалимского философа возникает сопоставление имен. Фактически эпохи не отличаются друг от друга. Не совпадает лишь философский настрой. Один мыслитель исходит из предустановленного порядка вещей, второй раскрывает глубины человеческого одиночества. Стремление М. Бубера соотнестись с космологией, с общенаучными парадигмами также оказывается противоречивым. Бездна, которая разверзается перед мыслителем, порождает различные мировоз-

зренческие ходы мысли. Одни склонны драматизировать ситуацию, бесстрашно анализировать все следствия, которые вытекают для человека из открывшейся истины. Другие, напротив, ищут утешения, пытаются отыскать духовную опору в тех или иных посылках.

Само собой понятно, что постижение человека возможно только в том случае, когда данное живое существо демонстрирует некую проблемность. Задуматься о бренности, хрупкости, неустроенности своего бытия можно только в ситуации неблагополучия. Что же вытекает из этой посылки? Получается, будто субъективный, экзистенциальный опыт человека не обладает статусом всеобщности. Вместо разбора универсального мира человеческой субъективности воссоздается мироощущение разных эпох и культур. Естественно, вопрос о цельности человеческого опыта здесь как бы исчезает. Оказывается, человек определенной культуры, внутри которой господствует психология обустроенности, вообще не способен развернуть мир собственной спонтанности во всем его богатстве.

Исходным пунктом концепции М. Бубера, как уже отмечалось, служит диалогический принцип. Человек обретает собственную сущность только вбирая в себя всечеловеческое, соотнося себя с другими людьми. Такое тяготение к другому выступает у М. Бубера как проблема. Ни один из представленных мыслителей не может последовательно провести этот принцип. Напротив, в ряде случаев он предумышленно игнорируется, отвергается. Человек, воссозданный экзистенциалистами, принципиально замыкается в мире собственной субъективности, отвергая безличность социального общения. Стало быть, осознание диалогичности человеческого общения — это нечто, возникающее скорее как результат мучительного развития философской мысли. К этому грандиозному открытию современная философия только подходит.

С другой стороны, у М. Бубера сущность человека как поиск диалога выступает в виде некой данности. Касаясь истоков человеческого общества, иерусалимский философ усматривает эту установку видеть в другом суверенную личность едва ли не врожденной. Как, например, иначе могла возникнуть речь? Диалог оказывается и исходной точкой, и перспективой. Но в таком случае исчезает то, что, вообще говоря, питает философскую антропологию — проблемность.

Тем не менее М. Бубер — один из крупнейших мыслителей, внесший огромный, еще не оцененный по достоинству вклад в философское постижение человека.

П.С. Гуревич, профессор

Оглавление

Научное издание

Бубер Мартин

Я И ТЫ

Редактор *Л.Б. Комиссарова.* Младший редактор *Л.Ф. Петецкая.*
Художественный редактор *Е.Д. Косырева.* Технический редактор *С.В. Светикова.*
Корректор *Л.А. Исаева.* Оператор *В.А. Фетисова*

ИБ № 9870

Изд. № РИФ-57. Сдано в набор 15.01.93. Подп. в печать 22.03.93. Формат 60x88$^{1}/_{16}$.
Бум. офс. № 2. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Объем 10,78 усл. печ. л.
11,03 усл. кр.-отт. 10,99 уч.-изд. л. Тираж 15 000 экз. Заказ № 831.

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., д. 29/14.
Набрано на персональном компьютере издательства.
Отпечатано в Московской типографии № 8 Министерства печати и информации РФ.
101898, Москва, Центр, Хохловский пер., 7.



С незапамятных времен
человек знает о себе, что он —
предмет, достойный самого
пристального внимания, но
именно к этому предмету
во всей его целостности,
со всем, что в нем есть, он как
раз и боится приступить.

М. Бубер